سلسلة أبحاث جامعية يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

١

المراســـــلات
د . حامــد طــاهر
كلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة
ج . م . ع

الناشر : مكتبة الزهراء ٨ ش عبد العزيز ــ عابدين ــ القاهرة ت ٩٢١٣٦٨

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

تهدف الخطة الموضوعة لسلسلة « دراسات عربية واسلامية » الى نشر مائة بحث جامعى ، تتناول اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الاسلامية وفروعها • وسوف تصدر ، باذن الله ، فى أجزاء متتابعة ، يشتمل كل جزء منها على مجموعة أبحاث متنوعة ، يعتبر كل بحث فيها قائما بذاته ، ولكنه يضيف الى المجموعة فى اطار النظرة المتكاملة عنصرا ضروريا •

أما دوافع اصدار السلسلة ، فيمكن تحديدها فيما يلى :

أولا : توسيع دائرة البحث العلمى فى اللغة العربية والثقافة الاسلامية بحيث تتجاوز حدود الجامعة ، وذلك للمشاركة فى اثراء الحياة الثقافية المعاصرة ، بارساء قواعد المنهج الحديث ، والالتزام بالروح العلمية •

ثانيا : كسر الحواجز المصطنعة بين دراسات اللغة العربية والدراسات الاسلامية بقصد تجاوز النظرة الضيقة التى فتتت عناصر هذه الدراسات ، فى سبيل الوصول الى النظرة التركيبية الشاملة ، التى كانت سمة الثقافة الاسلامية منذ نشأتها ، وطوال فترات ازدهارها •

ثالثا : سد الفراغ المتمثل فى عدم وجود « الكتاب الجماعى » الذى تسهم فيه مجموعة من الدارسين ، يعملون فى مجال واحد ، وتشغلهم هموم ثقافية وعلمية واحدة ، والعمل من وراء ذلك على اتاحة الفرصة أمام الباحثين فى الجامعات المصرية ، والعربية ، والأجنبية للالتقاء فى

مكان واحـــد ،يعرضون فيه خلاصـــة جهودهم العلميـــة ، وآرائهم التى يتحملون وحـــدهم مسئولية الدفاع عنهـــا .

رابعـــا : الاسهام الحقيقى فى حركة احياء التراث العربى الاسلامى ، بالقاء مزيد من الضـــوء على كنوزه المخطوطة والمطبوعة على السواء ، وتقـــديم نماذجه الجيـــدة ، وتحليل عناصر القوة فيه .

خامسا : اثراء حركة الترجمة ، التى تعثرت فى الآونة الأخيرة ، عن طريق نشر الدراسات الأجنبيـــة المترجمة ، التى تتناول جوانب مهمة من ثقافتنا العربية والاسلامية ، مع تقديمها للقارىء بتعريف كاف ، والتعليق عليهـــا اذا لزم الأمـــر .

وأمـــا المجالات العلمية التى تتناولها السلسلة فهى :

اللغة العربية وآدابهـــا :

* النحو العربى القديم ومشكلاته .
* علم اللغة الحديث وتطبيقاته .
* تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها
* علوم البلاغة العربية .
* النقد الأدبى فى القديم والحديث .
* تاريخ الأدب .
* الأدب المقارن .

الثقافة الاسلامية وفروعها :

* علوم القرآن الكريم .
* علوم الحديث الشريف .
* العقيدة وعـــلم الكلام .
* الفقه الاسلامى ، وأصوله .
* الفكر الأخلاقى ونماذجه .

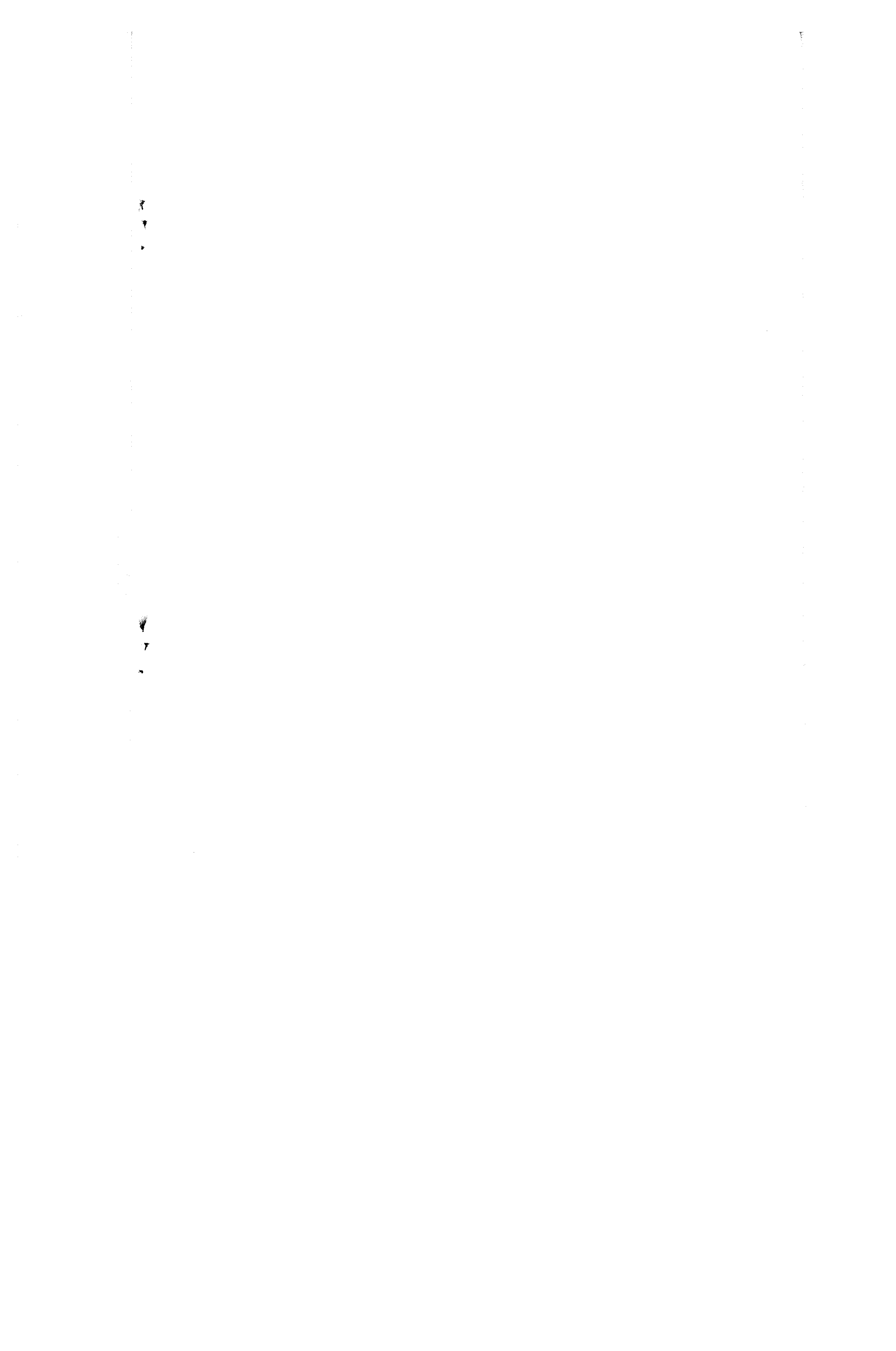
* التاريخ الاسلامى والحضارة •
* الفن الاسلامى •

وسوف تخضع الأبحاث المنشورة بالسلسلة الى عملية تحكيم علمى يقوم بهـا نخبة من كبار أساتذة الجامعات المصرية والعربية فى المجالات المذكـورة •

وبهـذه الصـورة ، تطمح السلسلة الى أن تكون دائرة معـارف انتقائية ، تدرس مسائل مختارة من الثقافة العربية الاسلامية وتقـدم للقارىء — فى كل جزء منها — مجموعة منتقاه بعناية من أهم الدراسات الجامعية • كما أننا نأمل فى أن ينتظم موعـد صـدورها فى أقرب وقت ممكن •• لكن الأهم هو ، أن السلسلة ترحب — منذ الآن — بكل الأبحاث الجادة فى المجالات السابقة ، وترجو من جميع الدارسـين فى الجامعات المصرية والعربية أن يزودوها بعطائهم •• فسوف تكون ، فى النهـاية ، مرآة لهـم •

شـوال ١٤٠٣
يوليـة ١٩٨٣

المشرف على السلسلة



قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم

د. عبد الرحمن على عوف

عرفت أوروبا القرآن الكريم من خلال الترجمات اللاتينية التى تمت فى العصـــور الوسطى ابتداء من القرن الحادى عشر الميلادى • ومع بداية القرن السادس عشر الميلادى انتقلت معانى القرآن الكريم الى اللغـــات الأوروبية عن طريق الترجمة اللاتينية •

وقـــد ترجمت معانى القرآن الكريم أكثر من مرة الى الانجليزية والفرنسية والايطالية والروسية ••• الخ • وأشـــهر الترجمات الانجليزية لمعانى القرآن الكريم ترجمة كل من عبـــد الله يوسف عـــلى ، وترجمـــة (مولاى) محمد على • الا أن معانى القرآن الكريم ترجمت أيضـــا الى الروسية عن العربية ثلاث مرات خلال القرن التاسع عشر • وفى عـــام ١٩٦٣ نشرت فى موسكو الترجمة الروسية التى أطلقوا عليها اسم الترجمة الموضوعية لمعانى القرآن الكريم وقام بها المستشرق ايخناتى كرشكوفسكى (١٨٨٣ — ١٩٥١) (١) •

وكانت أول ترجمة عبرية لمعانى القرآن الكريم عن اللاتينية فى القرن السادس عشر وقام بهـــا الحاخام يعقوف لابيت ليفى من فينسيا ولكن هـــذه الترجمة مازالت محفوظة كمخطوط للآن • أما أول ترجمة عبرية عن الأصـــل العربى فقد تمت على يد المستشرق اليهودى هيرمان ركندوف أستاذ الدراسات الشرقية فى جامعة هيدلبرج • وقد نشرت هذه الترجمة فى ليبزيج فى عام ١٨٥٧ •

ومن تراجم معانى القرآن الكريم العبرية المتداولة الآن ، ترجمـــة

---

(1) Rodwell, M. The Koran, translation, London 1948. p. 4.

يوسف يوئيل رفلين الأستاذ فى معهــد الدراسات الشرقية بالجامعة العبرية بالقــدس ، وقد صــدرت على أجزاء عن مؤسســة دافير للنشر خــلال الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات من هــذا القرن • وقــد صدرت الطبعة الثانية من هــذه الترجمة فى جزئين عام ١٩٦٣ (١) •

وأحــدث ترجمة لمعانى القرآن الكريم الى اللغــة العبرية هى ترجمة الدكتور أهرون بن شيمش — وهى موضــوع مقالنا هــذا — ونشرتها فى عام ١٩٧١ مؤسسة مساداه باسرائيل •

وفى هــذه الترجمة ركز المترجم — كما أشار فى مقدمته — على أن لغــة القرآن الكريم التى نزل بها كانت لغــة قبائل مكة والمدينة وكان أسلوبه واضحا وقت نزوله ومفهوما للجميع ، (وما أرسلنا من رســول الا بلسان قومه) (٤ سورة ابراهيم) وسار المترجم على منهج ترجمة كل خمس آيات معا من خلال فهم المعنى العام لكل مجموعة من هذه المجموعات مع التقدم والتأخير والحذف والاضافة فى حالات كثيرة سنشير اليها •

وقــد حاول المترجم فى هوامش ترجمته أن يلتمس الشبه بين أفكار العقيدة الاســلامية وشرائعها وبين أفكار (المدراشيم) (٢) • وقد تجاهل تماما ان هــذه المدراشيم قــد ألفت ودونت بعــد نزول القرآن الكريم بردح من الزمن وقــد تأثر من قــام بتدوينهــا بالقرآن الكريم تأثرا واضــحا (٣) •

كما حاول المترجم أيضــا أن يبحث عن لفظ (مسلم) فى نصــوص العهــد القديم وذكر ان اللفظ ذكر فى الفقرة الثالثة من الاصحاح ٢٨ من

---

(١) ريفلين ، يوسف يوئيل ، القرآن المقدس ، دافير ، اسرائيل ١٩٦٣ ص ٧٠ (باللغة العبرية)

(٢) المدراشيم هى شروح وتعليقات حكماء اسرائيل على نصوص العهد القــديم .

(٣) هذا موضوع دراسة اخرى .

سفر أشعيا ، بمعنى « معاملة الرب بقلب سالم وسليم » ، فى عبارة « وكنتم مسلمين للرب » (١) .

وقد أبرز المترجم فى مقدمته ان الاسلام عقيدة توحيد فليس فيه عبادة الثالوث فى المسيحية وفند مزاعم الملحدين ضد الاسلام .

ومن أبرز ما ركز عليه المترجم نفيه ان اليهود صلبوا المسيح واستشهد بقوله تعالى « وما قتلوه وما صلبوه .. » (٢) ولكنه حذف من الترجمة عبارة « ولكن شبه لهم » وربما يكون هذا الحذف عن قصد لأن قتل وصلب الشبيه يؤكد ثبوت نية صلب وقتل السيد المسيح عليه السلام .

وقد استخدم المترجم لفظ الجلالة « الله » كما هو بمنطوقه فى العربية وذكر فى هوامشه ان « الله » عند المسلمين يختلف عن « الوهيم » و « يهوه » و « ادوناى » و « الوقيم » (وهى بعض مسميات الرب عند بنى اسرائيل قديما وعند اليهود حتى الآن) .

ويدافع المترجم عن منهجه فى الترجمة الموضوعية لكل مجموعة من الآيات المتتالية بقوله ان هذه هى أفضل ترجمة بالقياس الى ترجمة « رودويل » الانجليزية التى سارت على منهج اعادة ترتيب السور والآيات وفق تواريخ نزولها أو ترجمة « بيل » التى وضعت ترتيبا جديدا لمضمون معانى السور .

ويقف المترجم فى مستهل ترجمته عند ترجمة كلمة « سورة » العربية الى العبرية ويقول ان هذه الكلمة تقابل لفظيا كلمة Shorah بمعنى سطر أو تقابل كلمة Sidrah بمعنى نظام ترتيب أو تقابل كلمة Besorah

---

(١) ليس فى سفر اشعيا كله اى ذكر لهذا النص أو لهذا المعنى او لاى معنى قريب منه .

(٢) سورة النساء — ٥٦ .

بمعنى بشارة كما فى المسيحية • وقد فضل المترجم استخدام اللفظ الأخير الذى يعنى بشارة عند ترجمة كل سورة • الا أن لفظ سورة مشتق فى العربية من الابانة والارتفاع ، قال النابغة :

ألم تر ان الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب

فكأن القارىء ينتقل بها من منزلة الى منزلة ، وقيل لشرفها وارتفاعها كسور البلدان ، وقيل سميت سورة لكونها قطعة من القرآن وجزءا منه مأخوذا من أسار الاناء وهو البقية وعلى ذلك يكون أصلها مهموزا وانما خففت الهمزة فأبدلت واوا لضم ما قبلها (١) • وقيل لتمامها وكمالها لأن العرب يسمون الناقه التامة سورة بفتح الواو ويجمع على سورات وسوارات •

ويفجر المترجم مشكلة أخرى عند ترجمة الرحمن الرحيم ويقول (٢) ، ان هناك خلافا على ترجمة الرحمن الرحيم فهما صفتان مترادفتان صادفهما من ترجم معانى القرآن الى اللغات الانجليزية والألمانية والفرنسية والايطالية فمنهم من ترجمها بمعنى الرحمن الكريم ومنهم من ترجمها بمعنى الرحمن ذى الفضل والاحسان ••• الخ ولكن الصفتين من أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين وعندئذ يجب أن تكون هناك ترجمة محددة لكل ، وبحث المترجم عن لفظ مقابل لصفة « المحبوب » فلم يجده فى هذه الأسماء التسعة والتسعين فسارع وترجم معنى كلمة الرحيم الى « المحبوب » •

ويدافع عن رأيه هذا بأن الفعل رحم بمعنى أحب ، وساق

---

(١) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٥ ج ١ .
(٢) ابن شيمش ، اهرون ، القرآن المقدس ، اسرائيل ١٩٧١ — ص ٥ . (باللغة العبرية)

أمثلة من مزامير داود تعزز ما ذكر وأمثلة أخرى من ألفاظ أرامية دخلت العبرية يستخدم فيهـا الأصـل rahom بمعنى أحب .

ويقول ان لفظ رحيم يقابله فى العبرية raham وهو غـير الرحمن الذى يرحم الآخرين فهى صـفة لله عز وجل يقابلها فى العبرية hanon بمعنى الحنان .

ويضيف ، « ولكن rahom العبرية ليست بمعنى رحيـم العربية لانها تعنى الذى يرحم الآخرين وهى صـيغة اسم مفعول تقوم بعمل اسـم الفاعل من حيث المعنى ، ولكن رحيم ، كما يذكر المترجم ، تعنى الذى يرحم نفسه ولكن المحبوب بمعنى الذى يحبه الأخرون » .

ويبدوا ان المترجم هنا متأثر بثقافته الأرامية وعـدم المامه بالأوزان العربية واستخداماتها ويبدو انه تخيل أن كلمة الرحيم من أصـل رحم ، والرحم مكان الجنين فى الأم وهو مصـدر الرحمة وهـذا الأصـل رحم موجود فى العربية والعبرية والأرامية ، ولكن دلالته لم تتطور بصـورة مشابهة فى اللغات الثلاث ...

ففى العربية يستخدم بمعنى الرحمة فقط .

وفى العبرية يستخدم بمعنى الرحمة والحب .

وفى الأرامية لا يستخدم الا بمعنى الحب فقط .

وعلى ذلك وضـح تأثر بن شيمش البالغ بالأرامية وعـدم ادراكه الفروق فى دلالة الصيغ والأوزان .

ويضيق المجال هنا عن ذكر كل الملاحظات التى خرجت بها من قراءتى لترجمة بن شيمش لمعانى القرآن الكريم ، حيث انها لو جمعت ورد عليها لخرجت فى مجـلد كبير ، وعلى ذلك سوف أكتفى بالاشـارة الى أهـم الملاحظات التى لهـا علاقة بدراستنا اللغوية .

ولنبدأ بســـورة البقرة ...

— فى الآية ٢٤ « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجرى من تحتها الأنهـــار ... » ترجم « تجرى من تحتها الأنهار » .. تنبثق منهـــا وتتدفق منها الأنهار .

— وفى الآية ٥٢ « اذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون » ترجمها « آتينا موسى التوراة والخلاص والنجـــدة » .

— وفى الآية ١٤١ .. « قل لله المشرق والمغرب يهـــدى من يشـــاء الى صراط مستقيم » .. ترجمها لله الشمال والشرق والغرب والجنوب .. وقال فى هامشه ان المشرق يضـــم الشمال والمغرب يضم الجنوب ، كما جاء فى ســـورة الرحمن آية ١٦ .. « رب المشرقين ورب المغربين » .. التى ترجمها رب الشرق والشمال ورب الغرب والجنوب « .. ويعلق على هـــذا بقوله .. ان البدوى لم يكن يعـــرف الا جهتين فقط من الجهـــات الأصلية وهما الشرق وتضم الشمال والغرب وتضم الجنوب . وادعى ان لغة القرآن ليس فيهـــا ذكر لكلمة الجنـــوب ولكلمة الشـــمال ويقول ان اليمين سميت بهذه التسمية ، لأنها فى الجنوب وعلى يمين مكة ، والشام سميت بهذه التسمية لانها شمال مكـــة والمدينة أو يسارهما ويقول ان كلمة الشمال بمعناها الجغرافى ذكرت فى القرآن الكريم فى عشرة مواضع هى :

— فى سورة الكهف آية ١٧ « واذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم فى فجـــوة منه » .

— فى سورة الكهف ١٨ « ونقلبهم ذات اليمين وذات الشـــمال » .

— فى سورة سبأ آية ١٥ « لقد كان لسبأ فى مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال » .

— فى سورة ق آية ١٧ « اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيـــد » .

— سورة الواقعة ٤١ « وأصـــحاب الشمال ما أصـــحاب الشمال • فى سموم وحميم » •

— فى سورة المعارج ٣٧ « عن اليمين وعن الشمال عزين » •

— فى سورة الحاقة ٣٥ « وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم أوت كتابيـــه » •

— فى سورة النحل ٤٨ « يتفيؤا ظـــلاله عن اليمـــين والشـــمائل سجدا لله •• » •

— فى سورة الاعراف ١٧ « •• وعن ايمانهم وعن شمائلهم » •

وأما كلمة الجنوب فقد تطورت فى العربية من أصل (ج • ن • ب) وأصبحت تستخدم بمعنى الاجتناب أى الابتعاد والبعد وقـد جاءت بهذا المعنى فى القـــرآن الكريم فى أكثر من موضع وأيضا بمعنى المجاورة •

— فى سورة ابراهيم ٣٥ « واجنبنى وبنى ان نعبد الأصنام » •
— فى سورة الليل ١٧ « وسيجنبها الأتقى •• » •
— فى سورة الأعلى ١١ « ويتجنبها الأشقى » •
— فى سورة الزمر ١٧ « والذين اجتنبوا الطاغوت » •
— فى سورة النساء ٣١ « ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه » •
— فى سورة الشورى ٣٧ « والذين يجتنبون كبائر الأثم » •
— فى سورة النجم ٣٢ « والذين يجتنبون كبائر الاثم » •
— فى سورة النحل ٣٦ « واجتنبوا الطاغوت » •
— فى سورة الحـــج ٣٠ « فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قـــول الزور » •
— فى سورة الحجرات ١٢ « اجتنبوا كثيرا من الظن » •
— فى سورة المائدة ٩٠ « •• رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » •

— فى سورة النســـاء ٣٩ « والجـــار الجنب والصـــاحب بالجنب وابن الســـبيل » •

— فى سورة الزمر ٥٦ « يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله » •

— فى سورة يونس ١٢ « اذا مس الانســـان الضر دعانا لجنبه أو قاعـــدا أو قائما » •

— فى سورة النساء ١٠٣ «فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم»

— فى سورة الحج ٣٦ « فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر » •

— فى سورة آل عمران ١١٩ « الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنـــوبهم » •

— فى سورة التوبه ٣٥ « فتكوى بها جباهم وجنوبهم وظهورهم »•

— فى سورة السجدة ١٦ « تتجافى جنوبهم عن المضاجع » •

— فى سورة القصص ١١ «•• فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون»•

— فى سورة الاسراء ٦٨ « أفأمنتم ان يخسف بكم جانب البر » •

— فى سورة مريم ٥٢ « وناديناه من جانب الطور الأيمن » •

— فى سورة طـــه ٨٠ « ووعدناكم من جانب الطور الأيمن » •

— فى سورة القصص ٢٩ « آنس من جانب الطور نارا » •

— فى سورة القصص ٤٤ « وما كنت بجانب الطور الغربى •• » •

— فى سورة القصص ٤٦ « وما كنت بجانب الطور •• » •

— فى سورة الصافات ٣٧ « •• ويقذفون من كل جانب » •

— فى سورة الاسراء ٨٣ « واذا أنعمنا على الانســـان أعرض ونأى بجـــانبه » •

— فى سورة فصلت ٥٦ « واذا أنعمنا على الانسـان أعرض ونأى بجانبـه » .

أما فى اللغـة العبرية فقـد تطور الأصل (ن ٠ ج ٠ ب) مع حدوث ابدال مكانى فى الحرفين الأولين وأصـبح (ن٠ج٠ب) بمعنى جنـوب وأصبحت دلالته الآن المنطقة الجنوبية من فلسطين (النقب) وأصبح يدل أيضا على الجفاف لما تشتهر به هـذه المنطقة من قلة أمطارها وجفافهـا

— وفى سـورة البقرة آية ٢٥٩ « ... أو كالذى مـر عـلى قرية » ترجمها حونى الذى مر على قرية وهو الذى جـاء ذكره فى التلمود (فى « تعنيت ٢٣ » — ونام سبعين سنة) وعلق على ذلك فى الهامش بانه ربما يكون نحميا وزيارته لحطام القدس ابان تخريب هيكل سليمان الأول .

وقـد اختلف المفسرون فى هـذا فمنهم من قال انه العزير (١) ومنهم من قال انه أرميا (٢) ومنهم من قال انه الخضر (٣) ومنهم من قال انه رجل غير مسمى من بنى اسرائيل (٤) ومنهم من قال انه غلام لوط (٥) ومنهم من قال انه أشعيا (٦) ومنهم من قال انه حزقيال (٧) .

ولكن القرآن الكريم لم يذكر شيئا عن الذى مر على القرية ولا عن

---

(١) تفسير البيضاوى ص ٨٢ — تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٢٦٤ — تفسير الثعالبى ص ٣٨٢ ... الخ .
(٢) تفسير القرطبى جـ ٢ ص ٢٨٩ — تفسير الخازن جـ ١ ص ٢٢٣ — تفسير الثعالبى ص ٣٨٤ .
(٣) تفسير الثعالبى ص ٣٨٢ — تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٢٦٤ .
(٤) تفسير القرطبى جـ ٣ ص ٢٨٩ .
(٥) تفسير الثعالبى ص ٣٨٤ .
(٦) تفسير القرطبى جـ ٣ ص ٣٨٩ .
(٧) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٤٦٤ .

القرية ولو شاء لأفصح فلو كانت حكمة النص لا تتحقق الا بهذا الافصاح أهمله القرآن الكريم (١) .

— وفى سورة آل عمران ٣٦ « وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا .. » ترجمها الى زكريا الكاهن الذى عاش فى عصر هورودوس حاكم يهودا .

كما ترجم يحيى فى الآية ٣٨ من نفس السورة بيوحنا المعمدان وفى الآية ٣٩ من نفس السورة أيضا ذكر اسم امرأة زكريا « اليشقع » قريبة مريم كما جاء فى انجيل لوقا .

— وفى سورة آل عمران ٩٢ « كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه » قال ان هذه هى المرة الأولى التى يذكر فيها اسم اسرائيل فى حين انه ذكر أربعين مرة فى القرآن الكريم « بنى اسرائيل » ويظهر مرة ثانية فى سورة مريم ٥٧ باسم اسرائيل . ويشير الى أن الترجمة الألمانية لمعانى القرآن الكريم تذكر اسماعيل بدلا من اسرائيل فى الموضعين المذكورين .

— فى سورة النساء ١٧٠ « ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خير لكم انما الله اله واحد سبحانه » ترجم كلمة ثلاثة الى الله والمسيح ومريم وليس الأب والابن وروح القدس كما تنص العقيدةالمسيحية .

— فى سورة المائدة ٢٢ « قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب .. » ترجم « الرجلان » بانهما يهشوع بن نون وكيلف بن يفوناح .

— وقد ترجم ثمود — فى سورة الاعراف — بـ « تدمور » وحاول

---

(١) فى ظلال القرآن ، سيد قطب ، جـ ٣ ، ص ٢٥٨ .

أن يجـد قرابة لفظية بين الاسمين ويقول بأن تدمور كان شعبا جاء اسمه في التلمود وكان يعيش في القرن الخامس ق • م بين مكة والمدينة •

— وفي سورة التوبة ترجم عزيزا الى عزرا (١) •

— وفي سورة هود ٤١ ، أضاف كلمة حام بعد « ونادى نوح ابنه » •

— وفي سورة النحل ترجم الزبور الى المزامير ويعلل هـذا بأن اللغة العربية القديمة كانت لا تكتب نقطا تحت وفوق الحروف وقـد حـدث لبس بين الميم والباء وأصبحت الكلمة زبور بدلا من زمور •

— وفي سورة النحل أيضا آية ١٢٣ « انما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه » قال ان الاسلام لا يرى مثلما ترى اليهودية ان الـرب استراح في اليوم السابع بعد ان خلق الدنيا في ستة أيام •

— وقـد ترجم الاسراء بـ « رحلة المسـاء » وترجم الفعل اسرى بـ « طار » وأدعى ان هـذا الاسراء رآه الرسول عليه الصلاة والسلام في منـامه •

— وفي سورة الكهف ترجم الرقيم بانه اسم كلب الفتية ولكن الرقيم كما نعلم اللوحة التي نحت عليها أسماء الفتية •

— وفي سورة الكهف ٥٩ ترجم « واذ قال موسى لفتاه •• » واذ قال عيسى لفتاه • ويصر على أن هـذا هو الأصـل ويعود الى ادعاء اللبس بين حروف اللغة العربية قـديما لعـدم وضـع نقط على الحروف ويدعي أيضـا ان القصـة أنسب للمسيح مع أحـد حوارييه الذين كان أغلبهم من الصيادين ومعجزات البحر هـذه مناسبة له أكثر من موسى ويدلل على ذلك بأن شعار المسيحية الأول كان السمكة •

(١) انظر بحثنا للماجستير بعنوان « عزير وعزرا » في القرآن الكريم والعهد القديم ، دراسة تاريخية لغوية مقارنة — دار العلوم يوليو ١٩٧٤ .

— وترجم أيضا « مجمع البحرين » بالتقاء نهر مروم وبحيرة طبرية « ذو القرنين » بالاسكندر المقدونى ملك اليونان و « يأجوج ومأجوج » بأبناء يافث •

— وفى سورة طـه ١١ « انك بالوادى المقـدس طوى •• » ترجم طوى الى شوا وقال ان هـذا اسم واد ذكر فى سـفر التكوين بالتوراة وهو أقرب لفظيا الى كلمة طوى •

— ويعلق على شـكل درع النبى داود الذى جاء ذكره فى سـورة الأنبيـاء بأنه درع سداسى الشـكل مأخوذ من رسم فرعونى قديم على شكل حيوان له رأس وذيل وساقان فى الأمام وساقان فى الخلف •

— وفى سورة الأنبياء أيضا ترجم ادريس الى حانوخ و « ذو الكفل » الى حزقيـال •

— وفى سورة الفرقان ترجم أصحاب الرس الى أصحاب البئر الذى ألقى فيه نبى شعب مجاور لثمـود •

— وفى سورة الشعراء ترجم أصحاب الايكة بقوم شعيب (مدين) وقال انهم من سكان الغابات •

— وفى سورة القصص قال ان هامان صفة لكل من آذى بنى اسرائيل •

— وفى سورة لقمان ترجم « لقمان » باسم بلعام بن باعور الذى كان يعتبر أشهر ضارب أمثال قبل الاسلام •

— وفى سورة ص ترجم « فرعون ذى الأوتاد » بفرعون صـاحب الأهرامات لأن الأوتاد جاء ذكرها من قبل فى سورة النبأ على أنها جبال وان الأهرامات تظهر وكأنها جبـال •

— وقـد ترجم سورتى القمر والرحمن على شكل قصـيدة شعرية مع ابراز الآية ١٢ من سورة الرحمن « فبأى آلاء ربكما تكذبان » بين كل مجموعة من الآيات •

وواضـــح من الأمثلة القليلة السابقة الذكر أن الترجمة المذكورة لم تحمل كل المعانى التى جاء بهـــا القرآن وذلك ان اللغـــة العربيـــة لهـــا خصائص فى الأسلوب تختلف عن بقية اللغات السامية الأخرى التى تأثر بهـــا أهرون بن شيمش ، كما أن أسلوب القرآن نفسه له دلالاته ولا يمكن للترجمة أن تحافظ عليه • والمترجم هنا لم يدرك جيـــدا معانى القـــرآن وأسراره ولم يلم أيضـــا بتراكيب وصـــيغ اللغـــة العربية ومن ثم وقع فى أخطاء كثيرة — بعضها عن عمـــد والبعض الآخر عن جهل — حيث وجد صـــعوبة فى اختيار ألفاظ تقوم بمعانى الألفاظ العربية كما وقع تحت تأثير ثقافته اليهودية وحاول أن يضـــيف كلمات وعبارات من التوراة الى نص الترجمة كما حاول أن يوهم بأن هناك تأثيرا بالمدراشيم ، متجاهلا ان هـــذه المدراشيم دونت بعد نزول القرآن الكريم بفترة زمنية طويلة •

من قضايا المنهج فى علم الكلام

د. حسن محمود الشافعى

١ — العلاقة بين النقل والعقل :

بدأ علم الكلام — كغيره من العلوم الاسلامية — معتمدا على كل من العقل والنقل جميعا • ثم أخذ يتراوح بين هذين القطبين ويتفاوت مدى اعتماده على كل منهما حسب طبيعة كل مدرسة من المدارس الكلامية وظروف تطورها •

وقد نزع المعتزلة — ولعلهم فى هذا مسبوقون بالخوارج — الى الاعتماد بصفة متزايدة على الدليل العقلى والتهوين من قيمة الدليل النقلى أو تحديد مجاله فى المباحث الكلامية • وكان من أبرز : أفكارهم فى تبرير ذلك وأكثرها تأثيرا فى المدارس الكلامية الأخرى فكرة « الدور » القائلة بأن العقل أصل النقل ، فلا ينبغى الاعتماد على الدليل المسمى فى أية مسألة من مسائل العقيدة المتعلقة بوجود الله — تعالى — وبصفاته وسائر ما تتوقف عليه صحة النبوة ، والا صار الأصل فرعا والفرع أصلا ، وذلك دور باطل • وقد ولدت هذه الفكرة فكرة أخرى وهى أنه عند قيام تعارض بين الدليل النقلى والعقلى — أو حتى عند احتمال قيام هذا التعارض — يجب اهمال الدليل النقلى والأخذ بالعقلى والا كان دورا فاسدا كذلك • وقد حصرت الفكرة الأولى الاعتماد على الأدلة النقلية فى مسائل السمعيات التى لا مجال للعقل فيها وكانت تذهب الثانية بحجية الدليل النقلى فى كافة المسائل الكلامية دون تمييز •

وقد أثرت هذه الفكرة فى مناهج علم الكلام وبنيته الفكرية تأثيرا خطيرا ، وخاصة بعد أن تسربت الى المدرسة الأشعرية التى هيمنت

على المسرح الكلامى بعـــد غياب المعتزلة أو تقلص نفوذهم ، من خـــلال الجوينى وتلميذه الغزالى ومن بعدهما الشهرستانى ، وكذا الرازى الذى بلغ بهـــذه الفكرة أقصى مداها نظرا وتطبيقا • كما تسربت الى الاثنا عشرية والماتريدية وبعض الحنابلة أيضـــا • وهى أبرز ســـمة تميز ما يعـــرف بـــ « كلام المتأخرين » فى مختلف المدارس الكلامية • ويعتقد كاتب هـــذه السطور — بكل تواضع — أن الدراسات الكلامية لن تنهض من جـــديد وتطالع الناس بوجه اسلامى صحيح ما لم تنفض عنهـــا آثار هذه الفكرة ، لكى تعود — مرة أخرى — الى طبيعتها الأصـــيلة مزيجا متوازنا من العقل والنقـــل جميعا •

وسنحاول فى هـــذا البحث أن ندرس العلاقة بين الدليلين العقـــلى والنقلى ومدى الاعتداد بكل منهما فى البحث الكلامى ، مستكشفين الأفكار المنهجيـــة التى كان لهـــا أثر فى تحـــديد تلك العلاقة وخاصة لدى متأخرى المتكلمين ، لنختم بمحاولة متواضـــعة لنقـــد تلك الأفكار المنهجية • ومن ثم تتوالى نقاط البحث الأساسية على النحو التالى ، بعـــد تمهيد سريع عن « الاعتداد بالنقل والعقـــل باعتبارها دعامتين للفكر الكلامى » :

١ — الدليل العقلى ومكانته فى البحث الكلامى •

٢ — حجيـــة الدليل النقلى وعلاقته بالدليل العقلى لـــدى متأخرى المتكلمين •

٣ — نقـــد هذا الموقف المنهجى للمتأخرين •

تمهيـــد (العقل والنقل هما دعامتا البحث الكلامى) :

من المعروف أن كل عـــلم يمتاز عما سواه بموضوعه الذى يبحث فيه ، وطبيعة المشكلات التى يدرســـها ، وبغايته التى يتوخى الوصـــول اليهـــا ، وبالمنهج الذى يسلكه أهله فى الوصـــول الى الحقائق العلمية .. وقـــد عنى المتكلمون — أيام ازدهار الدراسات الكلامية — بالحـــديث عن المنهج ، أو طريقة البحث والتفكير فى المسائل الكلامية ، مما عـــرف لديهم بأبواب « المعرفة ، والنظر ، والعـــلم ، ونحوها »(١) ، وربما أفردها بعضـــهم بمؤلفات مســـتقلة (٢) ، كما اتجهت الدراسات الحـــديثة أخيرا للعناية بهذا الجانب المنهجى من علم الكلام (٣) ... ولعلها بادرة توحى بما قـــد تحظى به هـــذه الدراسات من ازدهار جديد .

ومن المعروف أن هـــذا العـــلم يتردد منهجيا بين قطبين أساسيين هما العقل والنقل ، ويعمـــد من يتعرض لتاريخ علم الكلام وأسلوب البحث فيه الى تقرير هـــذه الحقيقة بصفة عامة وقـــد يقارن بين موقف الفلاسفة وموقف المتكلمين بهـــذا الصـــدد ، كالأستاذ أحمـــد أمين الذى يقـــول : « ان المتكلمين اعتقدوا قواعـــد الايمان ، وأقروا بصـــحتها وآمنوا بهـــا ثم اتخـــذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها .. أما الفلاسفة فهم يبحثون المسائل بحثا مجردا ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات

---

(١) انظر مثلا الجوينى : الشامل ١/٢ وما بعـــدها ، الجرجانى : شرح المواقف ١/٢٥ وما بعدها ، والآمدى : الأبكار ١/٢ أ وما بعدها ، والبغدادى : أصول الدين ٤ وما بعدها .

(٢) كالقاضى عبد الجبار فى الجزء الخاص بالنظر والمعارف ، من المغنى (جـ ١٢) ، وابن تيمية فى درء تعارض العقل والنقل ، وغيرهما .

(٣) انظر مثلا لكاتب هذه السطور (غاية المرام) رسالة ماجستير بمكتبة دار العلوم ١/٨٨ وما بعدها ، ورسالتى الدكتوراه : منهاج البحث فى العقيدة للدكتور عماد خفاجى ، وأصول علم الكلام للدكتور يحيى فرغل — وكلاهما بكلية أصول الدين بالأزهر — القاهرة .

ثم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدى اليه البرهان »[١] ثم يؤيد ذلك بكلام ابن خلدون : « ان نظر الفيلسوف فى الالهيات انما هو نظر فى الوجـود المطلق وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم فى الوجود من حيث انه يدل على الموجـد ، وبالجملة فموضوع عـلم الكلام عند أهله انمـا هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليهـا بالأدلة العقلية » [٢] • والواقع أن الدراسة المتأنية لتطور عـلم الكلام تؤكـد هـذه الحقيقة أيضا ، اذ تتراوح المدارس الكلامية فى الجملة بين قطبى العقل والنقـل ، وتتفاوت فى مدى الاعتماد على كل منهما أو عليهما معـا حسب طبيعة كل مدرسة وظروف تطورها كما قلنا ، غير أننا نود فى هـذا البحث أن ننتقل من هـذا التعميم ، فنحاول أن نلقى بعض الضوء — دون اغراق فى التفاصيل الخاصة بكل فرقة — على مكانة كل من العقـل والنقل فى المناهج الكلامية ، وطبيعة العـلاقة بينهما لدى أهم المدارس الكلامية ، وأن نناقش الأسس المنهجيـة التى فى ضـوئها تحددت هـذه العلاقة بين النقل والعقـل باعتبارهما مصـدرين للاسـتدلال فى عـلم الكلام ، وخاصـة لدى متأخرى المتكلمين ، وأن نستشرف عهـدا جديدا للفكر الكلامى يقـوم على أسس منهجية جديدة تخالف ما انتهى اليـه المتأخرون ، وان كانت أدنى فى الحقيقة الى منطلقاته الأولى •

الدليل العقلى ومكانته فى البحث الكلامى

(أ) النظر العقلى طريق للمعارف الاعتقادية :

يقرر أكثر المتكلمين — من متقدمين ومتأخرين — وخاصة الأشـاعرة والمعتزلة أن الدليل العقلى مقبول فى مسائل العقيدة الى جانب الدليـل السمعى ، وأن المعارف الكلامية تستمد من العقل ومن النقـل جميعا •• وربما بالغ البعض منهم فى الاعتماد على الدليل العقلى والتهوين من قيمة

---

(١) ضحى الاسلام ٣/١٨ •
(٢) السابق ، وقارن بالمقدمة ٤٦٦ •

الدليل النقلى أو تحديد مجاله فى المباحث الكلامية ، كما هو الشأن لــدى أكثر المعتزلة والمتأخرين من الأشاعرة الاثنا عشرية • وسنورد الآن ما يدل على اعتداد المتكلمين بالدليل العقلى لنتبعه بموقفهم من الدليــل النقلى ، ولكن حقيقة المسألة سوف تتضح على نحو أكثر عندما نعرض للعلاقة بين كل من الدليلين العقلى والنقلى بعــد ذلك ، ونناقش الأسس التى قامت عليها هذه العلاقة لدى أبرز المدارس اكلامية •

(أ) فالمعتزلة على لسان شيخهم واصــل بن عطــاء الذى أسس المذهب يقولون ان : « الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، وخبر مجمع عليه ، وحجة عقل ، أو إجماع من الأمة [1] » ؛ كما يقرر أحــد متأخريهم أن الدلائل أربعة : حجة العقل ، والكتاب ، والســـنة ، والاجماع [2] ؛ بل يعمد البعض منهم الى المباهاة بأن شيخهم الأول هو الذى وضع أصل الاحتجاج بالاجماع والعقل زيادة على الاحتجاج بالكتاب والسنة [3] •

(ب) أما الأشاعرة فهم منذ شيخهم الأول أبى الحسن يقررون « أن جملة الطرق التى تدرك بها العــلوم تنحصر فى خمسة : العقل والكتــاب والسنة والاجماع والقياس [4] » •

ويقسم الآمدى — وهو أحد متأخريهم — العلوم الى بديهية ضرورية والى نظرية كسبية ، ويقول ان الثانية انما تستمد من الأولى بواســطة النظر العقلى الذى قد يبدأ بالشك لينتهى الى العلم أو المعرفة الجازمة القطعية اذا روعيت فيه القواعد السليمة للنظر [5] •

---

(١) النشار : نشأة ١/٣ — ٤ .
(٢) عبد الجبار : شرح الأصول ، ٨٨ .
(٣) انظر ابن المرتضى : طبقات ٣٧ ، والغرابى : تاريخ الفرق ٨٦ .
(٤) الزركشى : البحر ١/٣١ .
(٥) انظر الآمدى : ابكار ١/٣ أ — ب .

(ب) وجوب النظر العقلى :

ولا يكتفى المعتزلة والأشاعرة — ومعهم أكثر المتكلمين — بالاعتداد بالدليل العقلى والاعتراف بصحة ما يدل عليه فى المسائل الاعتقادية ، بل يرون وجوب النظر والاستدلال العقلى على أصول العقيدة وعدم الاكتفاء بالتقليد فيها •• يقول الآمدى : « أجمع أكابر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدى الى معرفة الله — تعالى — واجب ، غير ان مدرك (أى طريق إدراك) وجوبه عندنا الشرع خلافا للمعتزلة فى قولهم : إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع » [1] •

والخلاف حول طريق وجوب النظر : أعقلى هو أم شرعى يرجع الى الخلاف المبدئى بين الفريقين حول التحسين والتقبيح العقليين ؛ فقال المعتزلة بالوجوب العقلى أما الأشاعرة فذهبوا — لانكارهم التحسين والتقبيح العقليين — الى أن وجوب النظر العقلى مستفاد من الشرع ، واستدلوا على ذلك :

(أ) بالعديد من النصوص نحو قوله — تعالى — « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض [٣] » وقوله — سبحانه — « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب [٣] » مما يدل بظاهره على وجوب النظر طلبا للمعرفة الاعتقادية •

(ب) بالاجماع ويشرح ذلك أحد الأشاعرة بقوله : أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله — تعالى — ومعرفة الله لا تتم الا بالنظر ؛ اذ هى أمر غير بديهى ، وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب [٤] •

---

(١) السابق ١/٤ أ — ب .
(٢) يونس / ١٠١ .
(٣) آل عمران / ١٩٠ .
(٤) الآمدى / أبكار ١/٢٥ أ — ب .

وقد تشدد بعض المتكلمين فى إيجاب النظر العقلى فى أمور العقيدة على كل مكلف [١] مما قد يبدو لونا من التعسف مع كثير من العوام غير القادرين على النظر العقلى ولكنهم موقنون بأصول الدين ، مما دعا بعضا آخر الى إنكار هذا الوجوب قائلين : « إنا لا نسلم أنه لا طريق الى معرفة الله — تعالى — إلا النظر والاستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر : اما بأن يخلق الله — تعالى — للمكلف العلم بذلك من غير واسطة ، واما بأن يخبره من لا يشك فى صدقه كالمؤيد بالمعجزات القاطعة ، وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها ، من غير احتياج الى دليل ولا تعليم [٢] .. » . ويتخذ فريق ثالث موقفا وسطا أقرب الى التسامح اذ يقول : « نحن إنما نقول بوجوب النظر فى حق من لم يحصل له العلم بالله — تعالى — بغير النظر ، والا فمن حصلت له المعرفة به من غير نظر فالنظر فى حقه غير واجب » [٣] .

ويتساءل المتكلمون القائلون بوجوب المعرفة الاستدلالية النظرية عن (أول واجب على المكلف) أهو المعرفة نفسها ، أم النظر الموصل اليها ، أم أول أجزاء النظر ، أم الشك الباعث على النظر ؟ والمقصود بالشك هنا الشك الارادى المنهجى أى القلق الداعى الى الشروع فى البحث للتحقق من جلية الأمر وازالة الشك فى أمور العقيدة ، واذن فلا محل لقول ابن حزم « والله ما سمع سامع قط بأدخل فى الكفر من قول من أوجب الشك فى الله تعالى وفى صحة النبوة فرضا على كل متعلم » [٤] . وعلى أى حال فان هؤلاء المتكلمين يجيبون عن هذا التساؤل بأن المقصود بالذات هو المعرفة بالله تعالى ، فان لم تتم الا بالنظر فقد يكون من الواجب على المكلف ارادة النظر لتحصيل ذلك ، فان مضى عليه وقت يمكنه النظر والتوصل الى المعرفة فى مثله من غير عذر فهو كافر والا فهو معذور

---

(١) انظر ابن حزم : الفصل ٣٥/٤ ، الآمدى : ابكار ٢٧/١ ب — ١٢٨ .
(٢) الأبكار ٢٦/١ أ .

كمن مات صبيا [١] » وقد أثار القول بصحة النظر العقلى ووجوبه على المكلفين اعتراضات أخرى ناقشها المتكلمون نعرض فيما يلى لبعضها :

(جـ) — اعتراضات ضد النظر :

١ — يأتى بعض هذه الاعتراضات من خارج البيئة الاسلامية ، وهو قول طائفة هندية يسميها المتكلمون « السمنية » زعموا أنه لا يعلم شىء إلا من طريق الحواس الخمس ، وأبطلوا العلوم النظرية وزعموا أن المذاهب كلها باطلة [٢] .

٢ — واعتراض آخر من الخارج ينسبه المتكلمون الى السوفسطائية وهم فئات ثلاث « فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقدنا الشىء جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض .. وهم العندية ، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شىء ولا ثبوته ويزعم أنه شاك وشاك فى أنه شاك وهلم جرا وهم اللاأدرية [٣] » .

٣ — وهناك اعتراضات عديدة أخرى لطوائف من المسلمين كالحشوية وغيرهم، أهمها أن فى كل عصر عوام لا يستطيعون النظر وقد قضى النبى (ص) بصحة إيمان أمثال هؤلاء دون مطالبتهم بالنظر أو الدليل ، ولم ينقل عن النبى (ص) وأصحابه الخوض فى النظر فى مسائل الاعتقاد ولو حدث لنقل الينا كمسائل الفقه ، بل لقد أنكر النبى (ص) البحث فى هذه المسائل مما يوجب الكف عن النظر والجدال فيها [٤] .

ويجيب البغدادى عن الاعتراض الأول بقوله : « .. يلزمهم على هذا

---

(١) الجوينى : الشامل .
(٢) البغدادى : أصول ١٠ — ١١ ، الآمدى : غاية المرام : ١٣ .
(٣) التفتازانى : شرح النسفية ٨٨ — ٩٢ .
(٤) الآمدى : ابكار ١/٢٧ ب .

القول ابطال مذهبهم ؛ لأن القول بأبطال المذاهب مذهب » [ثم يضيف :] وقلنا لهم : بماذا عرفتم صـحة مذهبكم ؟ فان قالوا : بالنظر والاستدلال لزمهم اثبات النظر والاستدلال طريقا الى العـلم بصـحة شىء ما وهذا خـلاف قولهم ، وان قالوا : بالحس ، قيل لهم : ان العـلم بالحس يشترك فى معرفته أهل الحواس السليمة فما بالنا لا نعرف صـحة قولكم بحواسنا فإن قالوا : إنكم قـد عرفتم صـحة قولنا بالحس ... لم ينفصلوا ممن عكس عليهم هـذه الدعوى .. واذا تعارض القولان بطـلا ، وصح أن الطريق الى العـلم بصحة الأشياء إنما هو النظر والاستدلال .. [1] » .

أما الاعتراض الثانى وهو يشكك فى الحسـيات والعقليات جميعـا فيتصدى له التفتازانى قائلا : « إنما نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان ، وبعضها بالبيان [أى الدليل العقلى ، ثم يضيف :] إنه لو لم يتحقق نفى الأشياء فقـد ثبتت ، وإن تحقق [والنفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحـكم] فقد ثبت شىء من الحقائق ، فلم يصـبح نفيها على الاطـلاق [2] » .

أما الأفكار التى يتضمنها الاعتراض الثـالث فيرد عليهـا الآمدى الأشعرى بما خلاصـته :

(أ) ان المعرفة الاستدلالية اجمالية وتفصيلية : فمن المتكلمين من قال بأن الاجمالية واجبة على العوام وهى لا تشق عليهم ، أما التفصيلية فهى فريضة العـلماء ، ومنهم من قال ان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف ولكن ان كان الاعتقاد صحيحا من غير دليـل فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب ومنهم من اكتفى فى المعرفة بمجرد الاعتقاد الصحيح وان لم يكن عن دليل وسماه علمـا [3] . ومن هـذا يتبين ان الأشاعرة

---

(١) البغدادى : أصـول ١١ .
(٢) التفتازانى : شرح النسفية ٩٢ — ٩٣ .
(٣) الأبكار ١/٢٧ ب .

يقولون بايمان المقلد مادام صحيحا جازما وأن الحملة التى يشنها عليهم البعض — كابن حزم مثلا [١] — لأنهم يوجبون على الناس الاستدلال ويرفضون إيمان العوام مخالفين بذلك طريقة النبى (ص) هى حملة لا مبرر لها ، ولا ينبغى أن توجه إلا الى طائفة من المعتزلة ذهبوا — كما يقول الآمدى — « الى أن من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر وأصحابنا مجمعون على خلافه [٢] » • وقد كان ابن تيمية أكثر دقة وانصافا اذ قال عن الأشاعرة : « انهم مع ايجابهم النظر يقولون بإيمان العامة » [٣] •

(ب) أما عدم النقل عن النبى وصحبه فيرجع — فى نظر الآمدى — الى أنه لم يكن فى زمانهم ما يدعو الى تحرير الأدلة وتدارسها على النحو المعروف « •• كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبا فى التفسير والحديث والجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ والأحكام الفقهية مع الترتيب الخاص •• من أنهم أعلم الناس بأصولها وفروعها واليهم مرجعها وهم ينبوعها •• أما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل بمعرفة الله — تعالى — وصفاته مع صفاء أذهانهم ••• والكتاب والسنة مشحونان بأدلتهما مع معرفة الآحاد منا لذلك — فهو بعيد لا يعتقده من له أدنى تحصيل [٥] » • وهذا قريب مما يقربه رشد من قبل « القرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر •• [٥] » وابن تيمية — من بعد — فى أكثر كتبه وخاصة فى رسالته (معارج الوصول فى أن أصول الدين وفروعه بينها الرسول) وكتابه (نقض المنطق) [٦] •

(جـ) أما الزعم بأن النبى (ص) أنكر على النظر العقلى فيرفضه

---

(١) الفصل ٣٥/٤ •
(٢) الأبكار ٢٧/١ ب وقارن بالجام العوام للغزالى ص ٢١٧ •
(٣) الموافقة : درء لتارض ل ١٧٦ أ •
(٤) الأبكار ٢٧/١ — ب ٢٨ ب •
(٥) مناهج الأدلة ١٤٩ •
(٦) انظر ابن تيمية : معارج ٣ — ١٠ ، ونقض المنطق ص ٢٥ — ٤١ •

الآمدى بشدة ، لما ثبت من وجوب النظر بالنص والاجماع ، أما الآيات والأحاديث الواردة فى النهى عن المجادلة فى الدين فهى خاصة بما كان الدافع اليه الهوى أوجب الغلبة أو التشكيك فى الحق ، وهذا التخصيص ضرورى — فى نظره — حتى تتسق تلك النصوص مع النصوص الأخرى التى تحث على النظر وتثنى على أهله [١] . وهــذه التفرقة بين المباح والمحرم من النظر والمجادلة فى الدين نجدها عند النسفى الما تريدى من قبل [٢] وعند ابن تيمية من بعــد [٣] .

(د) — الاعتداد بالعقل طابع عام للفكر الكلامى الاسلامى :

والذى نود أن نؤكده فى ختام هــذه الفقرة أن الاعتــداد بالعــقل والقبول بأحــكامه فى هــذا المجال هو سمة المدارس الكلامية جميعا — عدا طوائف الحشوية من أدعياء الســلفية والنصــية ، وما هم من الســلفية والالتزام الحقيقى بالنصوص فى شىء — وليس أمرا قاصرا على المعتزلة والأشاعرة فحسب :

(أ) فالماتريدية ربما كانوا أكثر اعتدادا بالنظر العقلى من الأشاعرة ، حتى ليكادون يقتربون من موقف المعتزلة فى التحسين والتقبيح ، يقــول النسفى الما تريدى : « كل عاقل بالغ يجب عليه — بالعقل — أن يســتدل بأن للعالم صانعا كما استدل عليه ابراهيم — صلوات الله عليه — وأصحاب الكهف — رضى الله عنهم ... ومن لم يبلغه الوحى لا يكون معذورا بخلاف ما قالت المتقشفة والاشعرية » [٤] وهو يقصــد بالمتقشفة الحنابلة كما صرح به فى موضــع آخر [٥] . وقد لاحظ عــدة من الباحثين وضــوح الطابع

---

(١) الأبكار ١/٢٩ أ .
(٢) النسفى : بحر الكلام ٤ .
(٣) انظر الهراس : ابن تيمية ٥٦ .
(٤) بحر الكلام ٥ ، ٦ .
(٥) السابق ص ١٤ .

العقلى فى المدرسة الماتريدية [١] • ولا غرر فهى ربيبة الفكر الحنفى فى الأصول والفروع •

(ب) أما السلف ومن له مزيد ارتباط بهم كالمحدثين والحنابلة والظاهرية فقد يظن بهم البعد عن استخدام العقل فى مسائل العقيدة والحق أنهم يعتمدون عليه وان كانت وظيفته عندهم قد تختلف عنها عند غيرهم من المتكلمين ، فهم يعتمدون عليه فى اتخاذ المعجزة دليلا على صحة الرسالة ، وقد مر بنا طرف من كلام الأئمة — وأبى حنيفة خاصة — ويروى السيوطى عن السمعانى فى كتابه (الانتظار لأهل الحديث) : « لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر وسكون القلب [٢] » • ويقول ابن الجوزى الحنبلى « ان أعظم النعم على الانسان العقل ، لأنه الاله فى معرفة الاله ، والسبب الذى يتوصل به الى تصديق الرسل [٣] » • وقد أشرنا آنفا الى موقف ابن تيمية من أدعياء السلفية الذين يحتجون فقط بالقرآن من حيث اخباره بالعقائد لا من جهة اثباته لها بالبراهين العقلية مع احتوائه على كل ذلك ، وهو قريب مما يقرره أبو يعلى [٤] ، والشاطبى [٥] ، وابن حزم [٦] •

(جـ) أما فى المجال الشيعى فان الاسماعيلية — برغم نظريتهم فى

---

(١) انظر محمود قاسم : مقدمته لمناهج الادلة ١٢٠ — ١٢٦ ، وجود تقدير : العقيدة والشريعة ١١١ ، والعقيدة الماتريدية — رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم •

(٢) السيوطى : صون المنطق ١٧١ •

(٣) أبو يعلى : المعتمد ٢٥ ، ٤١ •

(٤) الاعتصام : ٣٨/١ •

(٥) الفصل ١٠٩/٥ •

(٦) انظر الطوسى : تلخيص المحصل ٢٥ — ٢٦ ، الغزالى : قسطاس ٦١ — ٨٠ •

التعليم الباطنى — لم ينكروا نظريا أن للعقل دورا ما [١] ، وأطلقوا عمليا عنان الفكر لفلاسفتهم ودعاتهم حتى انتهى بهم الأمر الى التحرر من كل قيود النص الدينى ونسخة تماما كما سلفت الاشارة ، وكان للزيدية منذ نشأتهم مزيد ارتباط بالاعتزال أما الاثنا عشرية فقــد انتهوا أيضا الى تبنى منهج المعتزلة فى التفكير الكلامى وان خالفوهم فى بعض النتائج أو المواقف كما يقرر ذلك الطسى وهو أعظم متكلميهم المتأخرين فى التجريد وغــيره من كتبــه [٢] .

(د) كما أن من شارك فى البحث الكلامى من الصوفية — أصــحاب منهج الكشف والرياضة الروحية — كالغزالى والقشيرى والمحاسبى [٣] ، وقــد أعلوا من قيمة العقل ومعارفه وللأخير من هؤلاء دور وارد فى هــذا الصــدد [٤] ، على أن موقف الصــوفية بعامة من العقل قــد بدأ يأخــذ وضعا جديدا فى الدراسات الحــديثة .

وهــكذا يتبين أن الأخــذ بأدلة العقل أمر تلتقى عليه المدارس الكلامية جميعا ولم يكد يخرج على هــذا الاجماع الا الحشوية الذين يرد عليهم الآمدى الأشعرى بقوله : « اما قول الحشوية : انه لا طريق الى العــام واستدراك مطلوب من المطلوبات الا بالكتاب والسنة ففى غاية البطلان فانا لو قــدرنا عــدم ورود السمع والادلة لقد كنا نعــلم وجود الرب تعالى وحدوث العالم وما يتعلق بأحــكام الجواهر والأعراض وغــير ذلك من المسائل العقلية ، وليس مدرك ذلك كله غير الأدلة العقلية ، وأيضــا فيقال لهم : فهل عرفتم ان هــذا كتاب وسنة رسوله ؟ فان قالوا : عرفناه به كان

(١) انظر التجريد ١٠ ب وقواعد العقائد ١١ وما بعدها .
(٢) انظر قاسم : دراسات ١٦٣ .
(٣) انظر السلمى : طبقات ٢/٤١ — ٤٢ .
(٤) انظر الشرقاوى : موقف الصوفية من العقل رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم .

دورا ، وان قالوا : عرفناه بغيره فهو المطلوب [١] » • وهــذا يشبه الى حد كبير رد ابن رشد عليهم فى مناهج الأدلة [٢] ، وقد سبق للقاضى عبد الجبار وأن رد عليهم بقريب من ذلك فى المغنى [٣] وغيره [٤] •

بيــد أن الفكر الكلامى لا يقوم على العقل وحــده ، وانما هو دائما يتردد بين قطبى العقل والنقــل ، وان تفاوت اقترابا وبعدا من كل منهما ، فماذا عن الدليــل الســمعى أو النقلى فى مناهج التفكير الكلامى ؟ هــذا ما سنجيب عليه فى الفقرة التالية •

٢ — حجية الدليل النقلى وعلاقته بالدليل العقلى

(أ) — موقف المعتزلة الأوائل من الدليل النقلى :

لم يكن المعتزلة هم أول المشتغلين بمسائل العقيدة فى البيئة الاسلامية ولا كانوا منفردين بعــد ذلك بالنظر فيها ، فقــد سبقهم وعاصرهم العديد من أئمــة السلف كالحسن البصرى وجعفر الصادق وأبى حنيفة والثورى وغيرهم ، وقــد استند هؤلاء الأئمة فى بيان الأحــكام الاعتقادية على الكتاب والسنة أولا ثم على العقل والرأى بعد ذلك أى على كل من الدليل النقلى والدليل العقلى معا مع الاعتداد أساسا بالأول منهما •

ولما جاء المعتزلة رفعوا من مكانة العقل وكادوا يسوون بينــه وبين النص تماما كما يستفاد من كلام شيخهم واصــل [٥] ، ومازالت هــذه النزعة العقلية لديهم تنمو وتتزايد حتى جعلوا للدليل العقلى فى ميــدان

---

(١) الأبكار ٢/٢١٧ ب .
(٢) مناهج الادلة ١٣٤ — ١٣٥ .
(٣) المغنى ١١/٥٠٦ .
(٤) انظر شرح الاصول الخمسة ٦٠ — ٧٥ .
(٥) راجع ما سبق فى ص

الكلام منزلة قد تعلو على منزلة الدليل السمعى وان ظلوا يعتمدون عليهما معا مع تحديد المجال الذى يقبل فيه كل منهما .

ويشمل الدليل السمعى عند المعتزلة ثلاثة أمور : القرآن ، والاجماع ، والخبر المجمع عليه أى المتواتر أو المشهور كما قد يفهم من كلام واصل بن عطاء [١] :

(أ) فأما القرآن فانهم جميعا يعتمدون عليه بطبيعة الحال ، ولكن اسرافهم فى استخدام سلاح « التأويل » يدعوهم الى مخالفة ظواهر النصوص القرآنية غالبا بحجة التنزيه ، ومن نماذج ذلك انكارهم « الرؤية » وسائر الصفات الخبرية كاليد والاستواء ونحوها وصرفهم اياها الى معان أخرى .

(ب) وأما الاجماع فقد شكك النظام فى وقوعه وفى حجيته وجوز اجماع الأمة على الباطل [٢] .

(ج) وأما الأحاديث فيبدوأن واصلا لم يقبل الا المتواتر أو المشهور من الأخبار ، ثم جاء عمرو بن عبيد فشكك فى الرواية والرواة [٤] حتى خالف شيخه ، ومال أبو الهذيل الى أن المتواتر حجة أما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم [٥] وينسب الى النظام أنه رفض حجية المتواتر أيضا [٦] .

ولكن من الانصاف أن نشير هنا الى أن هذه النزعة الاعتزالية

---

(١) أنظر عماد خفاجى : مناهج التفكر ٢٥ وما بعدها .
(٢) البغدادى : الفرق ١٢٩ ، أوبو ريدة : النظام ١٩ .
(٣) أنظر النشار : نشأة ٤٣٩/١ .
(٤) البغدادى : الفرق ١٠٩ — ١١٠ .
(٥) الفرق ١٢٥ ، خفاجى : مناهج ٢٦ .
(٦) أنظر ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ٢٤ وما بعدها ، أحمد أمين : فجر ١٢٦/٣ .

ازاء الدليل السمعى وخاصة منه « الأحاديث » والتى بلغت أوجها فيما يبدو على يد النظام [١] قـد مالت الى الاعتـدال بعد ذلك — ولو من الناحية النظرية — وخاصة على يد القاضى عبد الجبار وتلاميذه الذين حاولوا العودة الى الاعتداد بالدلائل الأربعة التى قبلها شيخهم الأول « حجة العقل » والكتاب والسنة ، والاجماع [٢] غير ان الفكرة التى انتهى اليهـا التفكير المنهجى عند المعتزلة والتى يمكن أن نسميها فكرة الدور قـد قضت من الناحيـة العملية على هـذا التوازن الطارىء بين العقـل والنقل عنـد المعتـزلة •

(ب) — فكرة الدور وآثارها المنهجيـة :

هـذه الفكرة تقوم على أن العقل أصـل للشرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعى على أية مسائلة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله تعالى وصـفاته وكل ما تتوقف عليه صـحة النبوة ، وإلا صار الأصل فرعا وذلك دور باطل ومتناقض • والنتيجة اللازمة لذلك ألا يقبل الدليل السمعى فى أمهات مسائل « العـدل والتوحيـد » وأن يقتصر مجاله على السمعيات التى لا مجال للعقل فيها وعلى المسائل التى لا يتوقف عليها ثبوت صـحة النبـوة [٣] •

وبيان ذلك — فى منطق المعتزلة — أن قمـة الدليل السـمعى وهو القرآن الكريم لا يمكن الأستدلال به على ما يدل عليه من معان الا بعـد معرفة أن قائلة صادق فى أخباره وأنه تعالى لا يجرى المعجزة على أيدى الكذابين ، وذلك متوقف على معرفة كونه عـدلا حكيما لا يفعل القبيح . وذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالـما بقبح القبائح وأنه مسـتغن عنهـا [٤] ، فلو استدللنا على هـذه الأصـول الاعتقادية بالنص الذى

---

(١) لبد الجبار : شرح الأصـول ٨٨ •
(٢) انظر عبد الجبار : الغنى ٢٦/١٥ — ٢٩ ، ١٢٨ — ١٣٢ •
(٣) انظر عبد الجبار : المغنى ٢٦/١٥ — ٢٩ ، ١٢٨ — ١٣٢ •
(٤) عبد الجبار : متشابه القرآن ٣٠/١ — ٣١ •

يتوقف اثباته وكونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دورا ، لتوقف كل منهما على الآخر .. ولهذا السبب نفسه فانه لا يجوز الاستدلال بالسنة والاجماع على مسائل العدل والتوحيد [١] .. يقول القاضى عبد الجبار : « .. قد بينا من قبل أنه (أى الدليل السمعى) لا يدل على ما لو لا العلم به لما علم كونه دلالة ، لان ذلك يوجب كون الفرع دالا على أصله ، وذلك يتناقض : ... فلهذه العلة لا يجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما لأنا لا نعلمه دلالة الا بعد العلم بجميع ذلك [٢] » .

وهكذا قسم المعتزلة مسائل علم الكلام ثلاثة أقسام :

١ — المسائل الأساسية التى تتوقف عليها صحة النبوة — من أصول النظر أو الالوهية أى مسائل العدل والتوحيد — فهذه لا يقبل فيها الا دليل العقل وحده .

٢ — مسائل السمعيات التى لا مجال للعقل فيها كمقادير الثواب والعقاب وأحوالهما فهو لا يقبل فيها الا دليل السمع وحده .

٣ — ما خرج عن الأمرين السابقين كبعض الكمالات الالهية التى لا تتوقف عليها صحة النبوة — فيقبل فيها الدليلان معا [٣] .

وقد سادت فكرة الدور أوساط الفكر الاعتزالى ، ويرى بعض الباحثين أنها كانت مرعية بينهم حتى قبل أن تصاغ على هذا النحو المحدد [٤] . ولكن الأغرب من ذلك أنها تسربت الى أكثر المدارس الكلامية الأخرى ، ومنها المدرسة الاشعرية .

---

(١) السابق ص ٣٣ ، وشرح الأصول ٨٨ ، ١٩٤ .
(٢) عبد الجبار : المغنى ٩٣/١٧ — ٩٤ .
(٣) أنظر أبو الحسن البصرى : المعتمد ٨٨٦/٢ — ٨٨٧ .
(٤) عماد خفاجى : مناهج ٣٢ .

(جـ) — موقف الأشاعرة من الدليل النقلى وتطوره :

يعرف الأشاعرة الدليل السمعى بما يقرب من كلام المعتزلة : « الدليل السمعى فى العرف هو الدليل اللفظى المسموع ، وفى عرف الفقهاء هو الدليل الشرعى وهو عندهم منقسم الى الكتاب والسنة واجماع الأمة والقياس والاستدلال .. وأما فى عرف المتكلمين فانهم اذا أطلقوا الدليل السمعى فلا يريدون به غير الكتاب والسنة واجماع الأمة [١] » .

أما موقفهم من هذا الدليل فقد مر بمراحل مختلفة : اذ بدأوا أول الامر محتفظين بضرب من التوازن بين العقل والنقل أيام الاشعرى والباقلانى ، ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل حين تسربت فكرة « الدور » منذ الجوينى ومن جاءوا بعده ، الى أن بلغ هذا الاتجاه ذروته على يد الرازى فزاد على ما قرره المعتزلة من الدور فكرة « المعارض العقلى » .. وبيان فيما يلى :

لقد أشرت ، من قبل ، الى أن المذهب الاشعرى قام منذ البداية على دعامتين من العقل والنقل ولا غرو فقد ظل الشيخ أبو الحسن الأشعرى متعزليا نصف عمره ، ثم تحول الى مذهب أهل السنة والجماعة ، ولكنه اختار — أو هكذا قضت طبيعة الأمور — أقرب مدارسهم الى المنهج العقلى وهى مدرسة ابن كلاب التى ترى استحسان الخوض فى علم الكلام ، وأيد ما كان عليه النبى (ص) وأصحابه بالأدلة العقلية [٢] ولقد وقف مؤرخو الفكر يتساءلون ازاء كتابى « الابانة ، واللمع » للأشعرى ، فالأول نقلى الى حد كبير والآخر عقلى أكثر منه نقليا [٣] ، ويبدو لى أن الرجل كان همه فى الكتاب الأول موجها الى تحديد

---

(١) الآمدى : الابكار ٢/٢١٥ ب — ٢١٦ أ .
(٢) انظر بغية المرتاد لابن تيمية ص ١٠٧ ونشأة الفكر د . النشار ١/٣٠٣ وما بعدها .
(٣) انظر فى ذلك مقدمة كتاب للسمع تحقيق د . غرابة .

مواقفه الجديدة ازاء خصوم اليوم وأصحاب الامس أى المعتزلة ، بينما كان يهدف فى الكتاب الثانى الى تأييد مواقفه تلك بما انقدح له من أدلة ، ومن ثم غلب عليه الطابع العقلى ، وأيا ما كان الأمر فالمهم هو امتزاج النزعة العقلية والنقلية فى التفكير الأشعرى منذ بدايته « وهو ما يؤكده الأشاعرة فيما بعد كابن عساكر [١] ، والغزالى [٢] ، والجوينى الذى يدافع عن شيخه الأشعرى فى استناده الى أدلة الشرع والعقل معا فى مسائل الكلام كلها كمسألة وجود الله وغيرها [٣] وغير الأشاعرة كابن تيمية [٤] وابن القيم [٥] .

ويبدو أن هذا المزيج المتعادل من النقل والعقل كان سائدا حتى الباقلانى ، وقد رد الباقلانى فى كتابه اعجاز القرآن « على من زعم ان اثبات وحدانية الله تعالى مما لا سبيل اليه الا من جهة العقل لأن القرآن كلام الله عز وجل ولا يصح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولا [٦] « بأنه اذا ثبت اعجاز القرآن وأنه لا يقدر على مثله الا الله — تعالى — ثبت صدق الرسول وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صدقا واجب الاتباع [٧] ومعنى ذلك أن الباقلانى رفض الأساس الذى قامت عليه فكرة الدور وحده وما يدرك بالسمع وحده وما يدرك بهما معا — ويرتب على ذلك » (وجود البارى ، وحياته ، وأن له كلاما يثبته سمع . فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعده فى جواز الرؤية وفى خلق الأفعال وأحكام القدرة مما يقع فى هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات فلا

---

(١) أنظر تبين كذب المفترى ٣٩٧ — ٤٠٠ .
(٢) أنظر فاتحة كتاب الاقتصاد ص ٢ ، ٣ .
(٣) أنظر الشامل ١/١٦٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
(٤) أنظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧ وبغية المراد ص ١٠٧ وفتاوى ابن تيمية ٥/٢٤٦ .
(٥) أنظر اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٤٦ ، ١٤٧ .
(٦) اعجاز القرآن الباقلانى ج ١ ص ٢٢ .
(٧) نفس المصدر والصفحة .

يمنع اشتراك العقل فيه [١] • وهـذه هى نظرية الدور كما نجـدها عنـد المعتزلة تماما •

وكان الغزالى مع نزوعه الى السلفية وعزوفه عن الكلام [٢] امتدادا لشيخه الجوينى ، اذ يقول : « أمر الظواهر هين ، فان تأويلها ممكن • والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر ، كما فى ظواهر الآيات المتشابهات فى حق الله تعالى [٣] » كما نجـد عنـده نفس التقسيم الثلاثى المشار اليه وفكرة الدور أيضـا ، يقول فى الاقتصاد : « أن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما ، أما المعـلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحـدث وقدرته وعلمه وارادته ، فان كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع ، اذ الشرع ينبنى على الكلام فما لم يثبت الكـلام النفسى لم يثبت الشرع [٤] ••• » •

ومن بعد الغزالى نجـد أن المنهج العقلى قد غلب على الكلام كله ، كما يلاحظ ذلك أستاذنا الدكتـور النشـار ويمثل له بقول الشهرستانى (ت ٥٤٨) : « كل ما هو معقول ويتوصل اليه بالنظر والاستدلال فهـو من الأصـول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل اليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع [٥] » الذى يقول قبل ذلك « والأصـول موضوع علم الكلام والفروع موضوع عـلم الفقه » •

فلما جاء الرازى قرر نفس الأفكار بالاضافة الى مزيد من التشكيك

---

(١) الجيوش أمام الحربين ص ١٤٤ •
(٢) أنظر الغزالى الجام العوام ص ٥ ودراسات فى الفلسفة الاسـلامية لقاسم ص ١٧٢ وما بعـدها •
(٣) الغزالى : معارج القـدس ٩٢ ، ويؤكـد نفس المعنى فى الجـام العوام — ضمن القصور العوالى ص ٢٣٩ — ٢٤٠ •
(٤) الاقتصـاد ص ١٢١ •
(٥) نشأة الفكر للدكتور النشار ٤٦٢/١ وانظر الملل والنحل — بها من الفصـل ٥١/١ •

فى الدليل السمعى من نواح عشر أحدها فكرة « المعارض العقلى المحتمل » التى اخترعها [١] هنا بنص عن « المحصل » (الدليل اللفظى لا يفيد اليقين الا عند تيقن أمور عشرة ، عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ واعرابها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك والمجاز ، والنقـــل ، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الاضمار ، والتأخير والتقديم ، وعدم المعارض العقلى الذى لو كان لرجح عليه اذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح فى العقل المستلزم « للقدح فى النقل لافتقاره اليه ، واذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة [٢] » ثم يقول : « النقليات بأسرها مستندة الى صدق الرسول فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والالزام بالدور ، أما الذى لا يكون كذلك فكل ما كان خبرا بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق اليه النقل ليس الا .. والخارج عن القسمين يمكن اثباته بهما معا [٣] » . وقد تابع الامدى (ت ٦٣١) الرازى فيما ذكر الا أنه يقرر أن الدليل السمعى قد يعيد القطع اذا ما صاحبته قرائن تحدد معناه وتقطع بصـــحة روايته [٤] . ولعل هـــذا هو ما غلب على متأخرى الأشاعرة بعد ذلك .

وهكذا نجـــد أن الفكر الأشعرى قد انتهى فى تطوره فن الناحية المنهجية الى :

(أ) أن العقل أصـــل للشرع ومن ثم فلا يصـــح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعى والاصار الأصل فرعا وهو دور متناقض . كمـــا هـــو الأمر عند المعتزلة تماما .

---

(١) أنظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .
(٢) المحصـــل ص ٣١ .
(٣) نفس المصـــدر والصفحة .
(٤) أنظر الآمدى : ابكار ، ٢١٧ ب .

(ب)ان دلالة النصوص الشرعية على معانيها ظنية فى الغالب بحكم طبيعة اللغة ، كما أن كثيرا من هـذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية منقولة بطريق ظنى أيضا ومن ثم فهى لا تقوى على معارضة الدلالة العقلية القطعية ، ولذا وجب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه •

(د) أثر فكرة الدور خارج نطاق الأشاعرة :

ان الاختلاط والاتفاق بين الكلام الزيدى والكلام الاعتزالى لا يكاد يحتاج الى دليل • أما المتأخرون مد الشيعة الاثنا عشرية فانهم عندما ما تبنوا منهج المعتزلة والكثير من مواقفهم التى لا تتعارض مع أصولهم الأمامية — أخذوا عنهم هـذا المبدأ المنهجى الأساسى ، يقول الطوسى (ت ٦٧٢ هـ) فى « تجريد الاعتقاد » وملزوم العلم دليل ، والظن أمارة • وبسائطة عقلية ومركبة لاستحالة الدور • وقد يفيد اللفظى القطع ، ويجب تأويله عند النصوص [١] » •

ورأيه هـذا قريب من رأى الأمدى الذى ذكرناه آنفا ، وقد أكد رأية فى العلاقة بين الدليلين السمعى والعقلى ووخذ بالتقسيم الثلاثى لمسائل علم الكلام فى تلخيصه للمحصل [٢] •

ولكن الشىء الغريب حقا أن نجـد هذه الفكرة فكرة الدور « تتسرب الى واحدة من أكثر المدارس الكلامية محافظة وأعنى بها المدرسة الحنبلية « فنجـد متكلما بارزا من متكلميهم يقرر هـذه الفكرة بما يترتب عليها من تقسيم ثلاثى للمسائل الكلامية ، ولكن من الانصاف أن نقول : انه عمليا لم يتأثر كثيرا بهذا المبدأ الاعتزالى [٣] •

ونظرا لخطورة هذه الفكرة ، وأثرها البالغ على التفكير المنهجى لدى

---

(١) الطوسى : تجريد ١٣١ .
(٢) الطوسى : تلخيص المحصل ٣٢ .
(٣) أبو يعلى : المعتمد ٢٥ ، ٤١ — ٤٢ .

المتكلمين نظريا وعمليا ، ولما عساه يكون لها من نفوذ حتى الوقت الحاضر فى الأوساط التقليدية يكون من المناسب أن نناقشها فى هدوء معتمدين الى حد كبير على فكر الامام ابن تيمية وعلى أفكار بعض من تأثر بها من المتكلمين أنفسهم وعلى ما قد يعن لنا من ملاحظات .

٣ — نقد هذا الموقف المنهجى لمتأخرى المتكلمين :

نجد من العرض السابق أن التوازن الدقيق ، الذى كان المتكلمون الأوائل يفخرون باقامته بين العقل والنقل قد أصابه الاهتزاز ، ورجحت كفة العقل فى المسائل الكلامية — وخاصة لدى الرازى والامدى — الى حد كبير حتى كادت تعصف بالدليل النقلى تماما . ولقد كان هذا مفهوما فى نطاق المذهب الاعتزالى الذى يقول بالتحسين والتقبيح ، ويرى وجوب النظر بالعقل ولو لم يرد شرع ، أما عند الأشاعرة الذين يرفضون التحسين والتقبيح العقليين فيرون أن النظر غير واجب لولا الشرع فانه يبدو غير مفهوم ، ولذا نجد ابن تيمية يقول فى مناقشة أشعرى متأخر : « .. فأى اتباع السمع والشرع اذا لم يثبت شىء من صفات الله بالشرع بل وجوده كعدمه فيما أثبتوه ونفوه من الصفات ؟ فأئمتهم كانوا يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل أو بالسمع ويجعلون العقل مؤكدا فى الفهم .. فأين اتباعهم للسمع والشرع ، وقد عزاوه عن الحكم والاحتجاج به والاستدلال به [1] ؟ » . وهذا التطور المنهجى هو الذى دعا ابن تيمية الى تأليف كتابه (الموافقة) أو درء تعارض العقل والنقل لنقد طريقة الرازى والامدى ومن تبعهما فى تقديم العقل على النقل [2] ، وسأشير فيما يلى الى بعض ما ورد فى هذا الكتاب ، ويمكن تلخيص الأسس التى بنى عليها هؤلاء الأشاعرة موقفهم من الدليل السمعى فى أربعة أمور هى :

---

(١) فتاوى ابن تيمية ٥/٢٤٦ .
(٢) أنظر الموافقة ١/٨ وما بعدها .

١ — كون الأدلة السمعية — أو بعضها — ظنية الثبوت فلا يستدل بها على القطعيات .

٢ — كونها ظنية الدلالة لعدة أسباب ترجع فى الجملة الى طبيعة اللغة العربيـــة .

٣ — فكرة الدور التى ترى فى الاستدلال بها على أصول العقائد ضربا من التناقض ، حيث لم تثبت صحة النبوة بعـــد .

٤ — ان فى قبول الدلالة السمعية عند تعارضها مع العقل تقديما للفرع على أصله ، اذ العقل أصل الشرع ولا ينبغى تقديم الفرع على أصلـــه .

وسنناقشها جميعا فيما يلى :

١ — مسألة ظنية الثبوت :

مر بنا أن الدليل السمعى عند المتكلمين هو الكتاب والسنة والاجماع .

(أ) فأما بالنسبة للكتاب فتواتره ثابت جملة وتفصيلا ، الا ما شذ من وجـــوه القراءات ، ومجمع عليـــه من المسلمين ، كمـــا أوضـــح ذلك الامدى فى (الأحكام [١]) ، وأكثر المسائل الكلامية ودلائلها فيـــه كما سبق نقله عن الغزالى وابن رشـــد وابن تيمية فماذا يمنع من الاستناد الى آياته من هذه الناحية — وكلها قطعية الثبوت ؟

(ب) وأما الحديث فقد رفض الأمـــدى استدلال الأصحاب به فى مسألة (الكلام) ووصفه بأنه غير مرتفع عن مرتبة الظنون ، مع أنه يقرر بنفســـه — فى الأحكام — ان منه المتواتر الذى (اتفق الكل على أنه مفيد

---

(١) انظر الأحكام فى أصول الأحكام ١/١٤٧ — ١٥٢ .

للعلم .. وأن العلم الحاصل عنه ضرورى [١] . « وكذا خبر الواحد اذا احتفت به القرائن » [٢] ، ونجد قريبا من هذه الفكرة عند الطوسى الاثنا عشرى [٣] ، وهذه نظرة علمية دقيقة فان من الأخبار التى لم تبلغ درجة التواتر ما ينقدح فى ذهن النقاد من العلماء صحتها على وجه يقرب من اليقين [٤] ، وكان أحرى بالامدى أن يلتزم بها بدلا من أن يرد الأحاديث التى تثبت كلام الله ، ويصفها جملة بأنها لا تفيد الا الظن والتخمين ، وأين هذا مما يقوله الأشعرى فى الابانة : « وجملة قولنا أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاءوا به من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول (ص) لا نرد من ذلك شيئا [٥] » . ؟ وان كان من الواجب أن نذكر هنا أن الامدى يعتمد على الأحاديث فى باب السمعيات متى صحت ولو لم تبلغ درجة التواتر ، كما فعل فى (غاية المرام) فى مسألة الشفاعة والصراط وعذاب القبر ونحوها [٦] .

(ج) اما الاجماع فان بعض أنصار فكرة الدور كالامدى يصرح باعتباره حجة فى مسائل العقيدة « وأما التوحيد فلا نسلم أن الاجماع فيه ليس بحجة [٧] .. » وهو يدافع عن الاجماع وامكان وقوعه ولو لم يكن له مستند من النص [٨] وقد قال الحنابلة والظاهرية وأهل الحديث يكون الاجماع دليلا فى مسائل العقيدة [٩] ، ومع ندرة وقوع الاجماع فانه عند تحقيقه قلما يخفى بل يتوافر الكثيرون على نقله ، مما قد يبلغ به درجة التواتر ، أو الاستفاضة التى تطمئن لها نفوس العلماء كما سبق — واذن

---

(١) المصدر السابق ٢/١٨ .
(٢) الابكار ٢/٢١٧ أ .
(٣) انظر الطوسى : التجريد ١٦٤ ، ٢٠١ ، ٢١٠ .
(٤) انظر الباعث الحثيث الى مصطلح الحديث ص ٣٠ .
(٥) الابانة ص ٨ .
(٦) انظر ٢٨٢ — ٢٨٩ من غاية المرام .
(٧) الاحكام ١/٣٠٢ .
(٨) الاحكام ١/٣٧٥ .
(٩) انظر الموافقة لابن تيمية ٢/١٨٠ والواسطية له ايضا ص ١٦ .

فلا يمكن المجازفة بوصف الأدلة السمعية بكونها ظنية الثبوت أو الاعراض عنها بسبب هذه الشبهة .

٢ — مسألة ظنية الدلالـــة :

وأما كونها ظنية الدلالة بسبب نقل معانى مفرداتها وصيغها بطريق أحادى وبسبب مرونة النحـــو والتصريف والنظم البيانى تقديما ، وتأخيرا ، ومجازا ، وحـــذفا ، ونحو ذلك فسأناقش أهم تلك الأفكار :

(أ) أما ما قيل بشـــأن مفردات اللغـــة ومعانيها وأنه أحادى فغير مسلم على اطلاقه ، وقد قال الامدى (فى الأحكام) بشأن نقل اللغات : (وأما طرق معرفتها لنا فاعلم أن ما كان منها معلوما بحيث لا يتشكك فيه فنعلم أن مدرك ذلك هـــو التواتر القاطع ، وما لم يكن معلومـــا لنا ، ولا تواقر فيه فطريق تحصيل الظن به انما هو أخبار الآحاد . ولعـــل الأكثر انمـــا هو الأول [١] وقد نقل السيوطى فى المزهر هـــذا الرأى ونسبه الى الرازى والامدى (قال الامام فخر الدين الرازى والامدى : وأن اللفظ القرآنى من الأول أى المتواتر [٢] . واذن فلا يحق لهما وصف الأدلة السمعية بكونها ظنية — لأن نقلها أحادى هكذا على وجه الاجمال .

(ب) أما المجـــاز ونحوه من ضروب التصرفات اللغوية فهى وسائل للابانة عن الغرض والمدلول وقد عرض الامدى فى (الأحـــكام) أيضـــا لمســـألة المجاز ورد على نفاة وقوعه فى القرآن من الظاهرية والشيعة لتوهمهم أنه كذب وأنه من ركيك الكلام — بأن المجـــاز ليس كذبا ، لأن القرينة تدل على أن المراد المعنى المجازى لا الحقيقى ، وأنه ليس من ركيك الكلام ، بل ربمـــا كان المجاز أفصح وأقرب الى تحصيل مقاصد المتكلم

---

(١) الأحـــكام ١/٧٥ .
(٢) المزهر ١/٥٧ ، وانظره ايضا ص ٣٨ ، ٤٢ .

البليغ من الحقيقة [١] . ويمكن أن نقيس على ذلك سائر الوجوه الأخرى التى ذكرها . على أن القرآن — وهو منبع العقائد الدينية — قد احتوى على نوعين من الآيات : المحكمات والمتشابهات ، وأوجب رد الثانية الى الأولى ، فقوله تعالى (والسماء بنيناها بأيد وانا لموسعون) [٢] لا يفهم إلا فى ضوء الآية الأخرى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) [٣] وهذا ما بينه الامدى نفسه فى الاحكام [٤] . والقرآن لا يعبر بالمدلولات اللغوية وحدها بل الأحاديث الثابتة وافهام السلف من الصحابة والتابعين الذين هم أقدر على فهم المراد مما نقله علماء التفسير وحملة الآثار [٥] ولذا لم يسع الجوينى — وهو أحد المتأثرين بتلك الفكرة — الا أن يقول فى (الشامل) : والظواهر التى هى عرضة التأويل لا يسوغ الاستدلال بها فى القطعيات .. ولكن لو استدللت بها وقرنت استدلالك بها باجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هى محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال ، على هذا الوجه ، بظواهر الكتاب [٦] وقد ذكر ابن تيمية أنه ألف كتابا خاصا لرد فكرة (ظنية الدلالة) — كما ألف (الموافقة) للرد على فكرة الدور المعارض العقلى — يقول : « ... وقد دفعنا القول على ظنية نقل اللغة والنحو التعريف ونفى المجاز والاضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلى للسمع ، وقد كنا صنفنا فى فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة وقد ذكرنا طرفا من بيان فساده فى الكلام على المحصل ، فذاك كلام فى تقرير الأدلة السمعية وبيان أنها تفيد اليقين والقطع فى هذا الكتاب (يقصد الموافقة) كلام فى بيان انتقاد المعارض العقلى وابطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقا [٧] .

---

(١) انظر الاحكام ٤٤/١١ و ٤٧ .
(٢) الآية ٤٧ من سورة الذاريات .
(٣) الآية ١١ من سورة الشورى .
(٤) انظر الأحكام ١٥٣/١ .
(٥) انظر تفسير ابن كثير ٣/١ — ٦ .
(٦) الشامل ٣١/١ .
(٧) الموافقة ٩/١ ، ١٠ .

٣ ــ مسألة الدور :

وأساسها أنه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله وكمالاته وأفعاله التى منها ارسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات ، فاذا ما ثبت صدق الرسول أمكن أن نأخذ عنه ما بقى من أمور العقيدة وهى السمعيات كما سبق ولكن فى هذا كله نظرا من وجوه عدة :

(أ) أنه من الممكن أن ننظر الى آيات القرآن كنصوص مقدسة أو أوامر ملزمة وعندئذ فقد تبدو هذه الفكرة وجيهة . ولكن من الممكن أيضا أن ننظر اليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية ، فاذا طرحنا هذه القضايا فى علم الكلام للمناقشة الموضوعية فما يمنعنا أن نستند الى هذه البراهين العقلية الواردة فى القرآن الكريم ؟ انه لا يمكن أن يكون المانع أنها أرقى من الوجهة المنطقية ، من أدلة المتكلمين التقليدية [١] ، بالاضافة الى كونها أقرب الى قلوب البشر ، وأقل ذهابا فى شعاب الجدل منها ، كما يقرر الامدى نفسه [٢] ، ان ابن رشد وهو فيلسوف قبل أن يكون فقيها قد اختبر هذه الأدلة وقارنها بأدلة المتكلمين فوجدها خيرا من هذه الأخيرة للعلماء وللعامة على حد سواء [٣] ، كما فطن ابن تيمية الى أن الدين مسائل ودلائل وكلاهما فى الكتاب والسنة ، غير أن بعض المنسوبين الى السنة أخذوا بالأولى وأهملوا الثانية ، ونجد هذا المعنى لدى بعض المتأثرين به [٤] وقد نجد هذا المعنى لدى بعض المتكلمين أيضا كالامام

---

(١) انظر المقدمة مناهج الأدلة ٨ ــ ١٠ ، ١٣٥ وما بعدها .

(٢) انظر المأخذ ل ٢٩ ب ، ٣٠ أو ما مرفق ادلة وجود الله .

(٣) انظر مناهج الأدلة ص ١٤٨ .

(٤) انظر معارج الوصول لابن تيمية ص ٧ ، ٨ ، والموافقة ١٣/١ وما بعدها ومنهاج السنة ــ بولاق ــ ٢١/٣ ــ ٢٢ وانظر أيضا اجتماع الجيوش الاسلامية ٢٢ ــ ٢٣ وشرح الطحاوية لابن أبى العز ١٣٧ وايثار الحق لابن الوزير ١٢٣ .

الغزالى [١] ، وشيخه الجوينى الذى رد على من قال : « ان الاستدلال بالقرآن على الدهرية وزكاة الصانع لا يتحقق » بقوله : (ان شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، وانمـا استدل عليهم بمعناها ، وهى تنطوى على وجـه الحجاج .. [٢] ، ولكن غلب عليهم منهجهم الخاص) .

على أن ما زعمه المتكلمون أدلة عقلية لا نقلية هـو ، فى غالبه ، أفكار وأقوال منقولة من كتب شيوخهم أو مروية عن فلاسفة قـدماء فما الذى سـوغ الاعتماد عليها والاعراض عن أدلة الكتاب والسنة بحجة أنها نقلية أو لفظية أو سمعية فهى لهذا ظنية لا تصلح للقطعيات ؟ وكما يقول ابن الوزير : « ... ان المتكلم ينظر فى كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد فكذلك من نظر فى القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد » [٣] .

(ب) كما أنه من الممكن للناظر فى أمـور الدين أن يبدأ باثبات النبوة أولا ، فاذا تبين له صـدق الرسـول ، بالعقل ، تبعه فى كل ما جاء به . سـواء فى الالهيات التى اعتبروها ، وأكثرها عقليـات محضـة ، أم فى غيرها من السمعيات والأحكام العملية التى قللوا فيها الدليل الشرعى ، ولعل هـذا هو طريق السلف كمـا يقول ابن الوزير : « ان الدين قـد جـاء به الرسـول (ص) وفرغ منـه ، ولم يبق بعـد تصـديقه بدلالة المعجزات الباهرات الا اتباع الدين المعلوم الذى جاء به ، لا استنباطه بدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة — وعلى هـذا درج السلف ، وكذلك قال مالك لمن جادله : أو كلما جاءنا رجل أجـدل من رجل تركنا لجـدله ما أنزل على محمـد (ص) [٤] وعندئذ فلا محـل للدور المزعوم ولقـد ارتضى هـذا الطريق عالم معاصر تمرس الفلسفة والكلام والتصـوف

---

(١) أنظر القسطاس المستقيم ص ٧٩ .
(٢) الشامل الجوينى ١٦٦/١ .
(٣) ترجيح أساليب القرآن ص ١٧ .
(٤) ايثار الحق لابن الوزير ص ١١٥ .

ثم اختار أخيرا هـذا الموقف : نحن مع العقل حتى تثبت الرسالة فاذا تحقق الوحى الالهى الصـادق كان من العبث والمناقضة للعقل نفسـه وللفلسفة الحقة ولمنهج السلف الصالح أن نعدل به غيره [١] .

(جـ) هذا لو سلمنا لهم يكون العقل والنظر أصلا والمشرع فرعا عنه ، فكيف وهناك من يقول بأن صحة الشريعـة لا تتوقف على النظر العقلى ، وان دلالة المعجزة على صدق الرسول ضرورية « وان المنكر لما تدل عليه بعد تحقق أركانها مكابر جاحـد للضرورة ومن هؤلاء الامـدى نفسه [٢] ، والجوينى أيضا أول الآخذين بفكرة الدور من الأشاعرة [٣] ، بل ان الامـدى لا يكتفى بتقرير هـذه الحقيقة بل يستخدمها فى الرد على من اعترض من الخصـوم على استدلال الأشاعرة لصـفة الكـلام بالاجماع ، وزعم أن فى ذلك دورا من حيث أن الاجماع يستند الى قـول الرسـول : « لا تجتمع أمتى على ضلالة » وصحة الرسالة مبنية على ثبوت صفة الكلام — فيقول : « قولهم : هـذا تمسك بالاجماع فيمـا يفضى الى الدور . ليس كذلك ، فانا لا نسلم أن صدق الرسـول يتوقف على ثبوت كلام الله — تعالى — ولا على وجوده ، من حيث أن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة ، وبعد أن يثبت صدقه بالمعجزة فاذا أخبر عن وجـود الله — تعالى — وصفاته وكلامه ثبت باخباره عن غير دور [٤] . ومع أن هذه الفكرة يمكن أن تنقض مبدأ الدور من أساسه الا أن الامدى — فيما يبدو — كان يوردها على سبيل الجـدل العابر ، والا فهـو يقرر فى نفس الكتاب مبدأ الدور كما سلف ويرى بسببه أن الدليل السمعى مما ظن أنه مفيد لليقين وليس كذلك ، ويرفض ، من الناحية التطبيقية ، الاستناد

---

(١) هو استاذنا الدكتور عبد الحليم محمود : انظـر كتابه (الاسـلام والعقل) ص ١٠٤ وما بعـدها .

(٢) انظر الابكار ١/٢٦٠ أ .

(٣) انظر الجوينى امام الحرمين ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٤) الابكار ١/٩٤ ب .

الى الدليل السمعى — وخاصة فى كتاب (غاية المرام) فى كافة المسائل الكلامية اللهم الا فى السمعيات •

٤ — تقديمهم العقل على السمع عند التعارض :

ونأتى الى هذه الفكرة الأخيرة ولعلها من نتائج فكرة الدور ، الا أن فكرة الدور يمكن أن تحول تماما دون الاستناد الى النصوص الشرعية فى أمهات العقائد فقط كوجود الله تعالى وصفاته التى تتوقف عليها صحة الرسالة • أما هذه فتضعف الاعتماد على هذه النصوص فى الامهات وفى سائر المسائل الأخرى جميعا ، متى بدت معارضة العقل وقد صور ذلك ابن تيمية فى مفتتح كتابه (الموافقة) اذ قال : (اذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية •• فاما أن يجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، واما أن يردا جميعا • واما أن يقدم السمع وهو محال لأن العقل أصل النقل • فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو أصل النقل ، فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل جميعا • فوجب تقديم العقل ، ثم النقل اما أن يتأول ، واما أن يفوض [٢] — وسماه قانون الرازى وأتباعه وان أشار بعد ذلك الى أن الغزالى أيضا يقول به ويبدو من كتاب المآخذ أن الامدى يتابع الرازى فى أن دلالة السمع ظنية لاحتمال وجود المعارض العقلى وأنها لا تعتبر يقينية الا بعد الاستدلال على عدمه [٣] وهى الفكرة التى توفر ابن تيمية على نقدها فى كتابه المذكور • وهى فى نظرى ضعيفة للوجوه التالية :

(أ) أنه من الممكن معارضة القانون السابق بنقيضه ، دون الاحساس بأية أزمة عقلية ، يقول ابن أبى العز الحنفى فى ذلك : فيقال اذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل لأن الجمع بين المدلولين جمع

---

(١) موافقة صحيح المنقول ١/١ .
(٢) أنظر الموافقة ١/٢ .
(٣) انظر المآخذ . ل ١٣٠ .

بين النقيضين ورفعهما رفع النقيضين وتقديم العقل ممتنع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به ، (فلو أبطلنا النقل لكنا قــد أبطلنا دلالة العقل ، ولو أبطلنا العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل وهــذا واضح [١] •• ولكن هــذه المعارضة جدلية وقد تضعف من الفكرة المقابلة ولكنها لا تحل المشكلة ، فلننتقل الى الوجه التالى •

(ب) ان النقل والعقل لا يمكن أن يتعارضا حقيقة ، وان بدا ذلك لبعض الافهام ممكنا ، فكلاهما حق ، والحق لا يتناقض وهذه فكرة كان لها مقامها الكبير عند جميع المفكرين والفلاسفة المسلمين ، ودورهم فى التوفيق معروف [٢] والسلفيون أيضا يؤمنون بهذه الفكرة وهذا ابن تيمية يفرد لها كتابا هــو (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) وبين هذين : الفقهاء والمحدثون والأصوليون يرون كذلك وجــود رفع التناقض الموهوم يقول ابن الوزير :

« تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض •• وهذه من قواعد المتكلمين قلنا : قد اعترضهم فى ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها فى العقل والسمع • فتقدير تعارضها تقدير محال •• وممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشى فى (شرح جمــع الجــوامع [٣]) •• ولا شك أن الجمع بين الأدلة عمل جاد وبناء ، أما اسقاط أحــد الدليلين المتعارضين فهو رفع للمشكلة بالهروب منها •

(جـ) ان من أكثر صور هــذه الفكرة تطرفا ما زعمــه الرازى من أن دلالة السمع لا تتم أو تصل الى مرتبــة اليقين الا باسقاط المعارض العقلى المحتمل والا فمع احتمال وجوده لا تزيد الدلالة السمعية عن كونها ظنية وقد اعتبر ابن تيمية هــذه الفكرة صدا عن سبيل الله[٤] اذ كان أى

---

(١) ابن أبى المعز : شرح الطحاوية ص ١٣٧ •
(٢) انظر قاسم ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٥ — ٧٠ •
(٣) ابن الوزير ايثار الحق ص ١٢٣ •
(٤) انظر الموافقة لابن تيمية ١/٨ •

دليل اقيم على بيـــان مراد الرســـول لا ينفع اذا قدر أن المعارض العقلى ناقضـــه •• [1] واذا كان الامدى فى المآخـــذ يذكر هذه الفكرة ولا يعقب عليها بالنقد فانه فى (الابكار) يرد عيلها بقوله : « وأما ما قيل فى بيـــان أن الدليل السمعى ظنى فانما يصح أن لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع والا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع ، فلا ، ولا يخفى أن ذلك ممكن [2] •

وهـــذا الرأى سبق نقله عن الجوينى فيما قبل ويبدو الامدى غـــير مقتنع بهـــذه الفكرة الرازية وهو يوردها فى (الابكار) على لسان الغير ويعقب بما يدل على رفضـــه لها • أما سكوته عنها فى (المـــآخذ) فلا يكفى دليلا على اقتناعه بها ، بخلاف فكرة الدور التى يقررها ويؤكدها ، وان كان هناك نوع اضطراب فى موقفه ازاءها كما أشرت من قبل •

خاتمـــــة :

بعد هـــذه الجولة — التى طالت شيئا ما — مع المنهج الكلامى فيما يتعلق بموقفه من العقل والنقل ، ومـــدى اعتماده على كل منهما ، وبعد مناقشـــة الأسس المنهجية التى شكلت هـــذا الموقف ، وحـــددت هـــذا المدى — أرجو أن تكون قـــد اتضحت الأمور التالية :

١ — اعتداد المتكلمين المسلمين جميعا بالدليل العقلى فى المسائل الاعتقادية الا مـــا كان من أمر الحشـــوية المنقرضين ، والمرفوضين من كافـــة الطـــوائف •

٢ — قبول المتكلمين الأوائل للدليل النقلى فى الجملـــة ومحافظتهم على التوازن بين النقل والعقل الى حـــد كبير •

---

(١) نفس المرجع ١/٩ .
(٢) الابكـــار ٢/٢١٧ أ ب .

٤ — تسرب « فكرة الدور » الى المدارس الكلامية المختلفة ، وخاصة الأشاعرة ، الذين بلغوا بها أقصى مداها فأثرت على حجية الدليل النقلى فى كافة المسائل الاعتقادية ، وزلزلت التوازن المنهجى بين النقل والعقل فى اطار علم الكلام •

٥ — تململ المتكلمين أنفسهم ، ونقدهم لهذا التطور المنهجى ، حتى لو وقعوا أحيانا أسرى له من الناحية العملية •

٦ — ونود فى النهاية أن ننوه بصفة خاصة بنقد الامام الغزالى ، وهو مفكر صوفى ، وابن رشد ، وهو فيلسوف عقلى ، وابن تيمية ، وهو شيخ سلفى لهذا الموقف المنهجى المتطرف ، ودعوتهم للعودة الى التوازن التقليدى فى علم الكلام بين النقل والعقل ، وايثارهم جميعا ، على اختلاف نزعاتهم ، للأدلة القرآنية — التى تتمتع بالفعالية والاقناع العقلى الى جانب الحجية الشرعية على الأدلة الكلامية الرسمية التى قد تتباهى بصياغتها الفنية المعقدة ولكنها كثيرا ما تسفر — خارج الدوائر الكلامية التقليدية — عن خواء وعقم بائنين •

فهل من عودة الى القرآن الكريم ، لا لكى نلتزم بنصوصه بمجرد التسليم والقبول التقليدى ، بل لنسلم العقل لهداياته التى تلفته لآيات الله المنبثة فى النفوس والآفاق ، فنخرج من اسار الأدلة الشكلية ، والتعقيدات الجدلية الى أفق جديد يؤذن بازدهار حقيقى للدراسات الكلامية ؟

قائمـــة بأهم مراجع البحث مرتبـــة هجائيا

حسب أسماء المؤلفين مع اغفال ((أبو)) و ((ابن)) والألف واللام

١ — الآمدى (أبو الحسن على بن ابى على) :

— المآخذ على الامام الرازى — مصورة بمعهـــد المخطوطات بالجامعة العربية بالقاهرة .

— الابكار فى أصول الدين — مصـــورة بمعهد المخطـــوطات بالجامعة العربية بالقاهرة .

— الاحكام فى أصول الأحكام ، ط القاهرة ١٩١٤ م .

٢ — أحمـــد أمين :

— ضحى الاســـلام — لجنـــة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ .

٣ — الأشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل) :

— كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع — الخانجى بمصر ١٩٥٥ .

— الابانة عن أصـــول الديانة ، ط حيدر آباد الدكن ، بدون تاريخ .

٤ — الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب) :

— اعجاز القرآن ، على هامش الاتقان للسيوطى ط الحلبى القـــاهرة .

٥ — البغـــدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر) :

— أصول الدين ، مطبعة الدولة باستانبول ١٩٢٨ م .

— الفرق بين الفرق ، مطبعة المعارف بالقاهرة ١٩١٠ م .

٦ — التفتازانى (ســـعد الدين) :

— شرح العقائد النسفية ، ط صبيح ، القاهرة ١٩٣٩ م .

٧ — ابن تيمية (أحمد بن بن عبد الحليم) :

— بغية المرتاد (ضمن فتاوى ابن تيمية) مطبعة كردستان بالقاهرة ١٣٢٩ هـ .

— شرح العقيدة الأصفهانية (ضمن فتاوى ابن تيمية) مطبعة كردستان بالقاهرة ١٣٢٩ هـ .
— العقيدة الواسطية ، نشر مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة بدون تاريخ .
— فتاوى ابن تيمية ، مطبعة كردستان ١٣٢٩ هـ .
— معارض الوصول الى أن أصول الدين وفروعه بينها الرسول ، ط الزينى بالقاهرة بلا تاريخ .
— منهاج السنة النبوية ، ط بولاق ١٣٢١ هـ .
— موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ط السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥١ م .

٨ — **الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد) :**

— شرح المواقف مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٥ هـ .
— نقض المنطق ، السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥١ م .

٩ — **جولد تسيهر (المستشرق أجناس) :**

— العقيدة والشريعة فى الاسلام . ترجمة يوسف موسى وآخرين ط . دار الكتاب العربى ، بالقاهرة ١٩٥٩ م .

١٠ — **الجوينى (امام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله) :**

— الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، ونشر
— الشامل فى أصول الدين ، دار العرب ، القاهرة ١٩٦١ .
الخانجى ، بالقاهرة ١٩٥٠ م .

١١ — **ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد) :**

— الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، المطبعة الأدبية بالقاهرة ١٣١٧ هـ .

١٢ — **حسن محمود عبد اللطيف :**

— غاية المرام فى علم الكلام ، رسالة ماجستير بدار العلوم ١٩٦٩ .

١٣ — **أبو الحسين البصرى (محمد بن على) :**

— كتاب المعتمد فى أصول الفقه ، ط دمشق ١٩٦٤ م .

١٤ — ابن خلدون (عبد الرحمن) :

— المقدمة ، ط المكتبة التجارية بالقاهرة ، دون تاريخ .

١٥ — الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) :

— المحصل ط الحسنين بمصر ١٣٢٣ هـ .

١٦ — ابن رشـــد (الحفيد) :

— مناهج الادلة فى عقـــائد الملة ، الانجـــلو المصرية ، بالقاهرة ١٩٦٤ م .

١٧ — أبو ريدة (الدكتور محمد عبد الهادى) :

— ابراهيم بن سيار النظام ، ط أولى القاهرة .

١٨ — الزركان (محمد ابراهيم) :

— فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية ، رسالة ماجستير بدار العـــلوم ١٩٦٤ .

١٩ — السلمى (ابو عبد الرحمن السلمى) :

— طبقات الصوفية ، نشرة شريبة ، القاهرة ١٩٥٣ م .

٢٠ — السيوطى (جلال الدين — عبد الرحمن) :

— صـــون المنطق والكلام ، بتحقيق النشار مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٤٧ م .

٢١ — السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن) :

— المزهر فى علوم اللغـــة ، الحلبى ، بالقاهرة ١٩٥٨ .

٢٢ — الشاطبى (ابو اسحق ابراهيم بن موسى) :

— الاعتصام بالكتاب والسنة ، مطبعة الســـعادة بمصر ، بدون تاريخ .

٢٣ — الشرقاوى (محمـــد) :

— موقف الصـــوفية من العقل — رســـالة ماجستير بدار العـــلوم ١٩٧٨ م .

٢٤ — **الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم) :**

— الملل والنحل (بهامش الفصل لابن حزم) المطبعة الأدبية بالقاهرة ١٣١٧ هـ .

٢٥ — **الطوسى (نصر الدين) :**

— شرح وتلخيص المحصل — ط الحسنية بمصر ١٣٢٣ هـ .
— تجريد الاعتقاد — ط حجر بايران ، ١٢٨٥ هـ .

٢٦ — **عبد الجبار (ابو الحسن بن احمد) :**

— شرح الأصول الخمسة ، مطبعة وهبه بالقاهرة ، ١٩٦٥ .
— المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، نشر المؤسسة المصرية للتأليف بالقاهرة .

٢٧ — **عبد الحليم محمود (الأستاذ الدكتور) :**

— الاسلام والعقل ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، ١٩٦٦ .

٢٨ — **ابن ابى العز الحنفى (على بن على بن محمد) :**

— شرح الطحاوية ، بتحقيق احمد شاكر ، دار المعارف بمصر ١٣٧٣ هـ .

٢٩ — **ابن عساكر (أبو القاسم) :**

— تبيين كذب المفترى ، ط دمشق ، ١٣٤٢ هـ .

٣٠ — **عماد خفاجى :**

— مناهج البحث فى العقيدة — رسالة دكتوراه بمكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٧٥ م .

٣١ — **غرابة (دكتور حمودة) :**

— اللمع اللأشعرى — مقدمة التحقيق ، ط الخانجى ١٩٥٥ .

٣٢ — **الفرابى (الشيخ على) :**

— تاريخ الفرق الاسلامية ، دار الفكر الحديث بالقاهرة .

٣٣ — **الغزالى (حجة الاســلام) :**

— احياء علوم الدين ، ط الأزهرية ، بالقاهرة ١٣١٦ هـ .
— الجام العوام عن علم الكلام (ضمن مجموعة العصــور العوالى) ط الجندى بالقاهرة . بدون تاريخ .
— الاقتصاد فى الاعتقاد ، الحمدية التجارية بالقاهرة ، بدون تاريخ .
— القسطاس المستقيم ، ط الجندى بالقاهرة ١٩٦٤ م .
— جواهر القرآن ، مكتبــة الجندى فى القاهرة ١٩٦٤ م .

٣٤ — **فوقية حسين (الأستاذة الدكتورة) :**

— الجوينى امام الحرمين ، العــدد ٤٠ من سلسلة اعــلام العرب القاهرة ١٩٦٥ م .

٣٥ — **قاسم (الأستاذ الدكتور محمود) :**

— مناهج الأدلة لابن رشد — مقدمة التحقيق — الأنجــلو المصرية بالقاهرة ١٩٦٤ م .
— دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .
— ابن رشد وفلسفته الدينية ، القاهرة ، الأنجلو المصرية ١٩٦٤ .

٣٦ — **ابن قتيبـــــــة :**

— تأويل مشكل القرآن ، نشرة صقر ، القاهرة ط أولى .

٣٧ — **ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد ابن أبى بكر) :**

— اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، نشر زكريا على يوســف ، مطبعة الامام بالقاهرة ، دون تاريخ .

٣٨ — **ابن كثير (عماد الدين اسماعيل) :**

— الباعث الحثيث بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ، ط القاهرة
— تفسير القرآن العظيم ، ط الحلبى ، بالقاهرة ، دون تاريخ.

٣٩ — **النسفى (أبو المعين) :**

— بحر الكلام ، ط القاهرة ، ١٩٢٢ م .

٤٠ — **النشار (الأستاذ الدكتور على سامى) :**

— نشأة الفكر الفلسفى دار المعارف ١٩٦٥/٦٤ .

٤١ — **الهراس (الأستاذ الدكتور محمد خليل) :**

— ابن تيمية السلفى ط أولى ، مكتبة طنطا ، طنطا .

٤٢ — **ابن الوزير اليمانى (محمد بن ابراهيم) :** ابثار الحق على الخلق ، مطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٨ هـ .
— ترجيح أساليب القرآن على أســـاليب اليونان ، مطبعة المعاهد بمصر ، ١٣٤٩ هـ .

٤٣ — **ابو يعـــلى :**

— المعتمد فى أصول الدين ، ط أولى ، بيروت .

٤٤ — **يحيى فرغل :**

— اصول علم الكلام فى القرآن الكريم ، رسالة دكتوراه بكلية اصول الدين بالقاهرة ١٩٧٥ م .

المضاربة بمال الوديعة أو القرض في الفقه الإسلامي

د. احمد يوسف سليمان

يحاول بعض المهتمين بشئون الاقتصاد الاسلامى ايجاد المبرر لما تصنعه بعض المصارف ، التى تقبل القروض من عملائها ، ثم تفاوت بينهم فى الأرباح حسب المدة التى يمكثها رأس مال كل منهم بالمصرف باعتبار ذلك جمعا بين القرض والوديعة فى المضاربة ، فالمال الذى يمكث مدة أطول يمكن أن يكون الجزء الأكبر منه مضاربة والباقى مجرد وديعة ، والعكس عندما يكون مكث المال فى المصرف مدة أقل يكون الجزء الأكبر وديعة ، والاقل منه رأس مال المضاربة ، وبذلك يمكن ايجاد المبرر الشرعى لتفاوت الأرباح بين المودعين حسب اختلاف مددهم ، اذا تساووا فى رءوس الأموال .

فهل هذا المبرر صحيح ؟ وهل فى كلام السابقين ما يشهد له ؟ ان الاجابة عن هذه التساؤلات تقتضيا أن نتناول النقاط التالية بالبحث والتوضيح :

أولا : معنى الوديعة والقرض والفرق بينهما شرعا .

ثانيا : هل الايداع فى البنوك وديعة أو قرض شرعا ؟

ثالثا : معنى المضاربة . وحكم المضاربة بمال الوديعة وحدها .

رابعا : حكم المضاربة بمال القرض وحده .

خامسا : حكم المضاربة بمال الوديعة والقرض معا .

أولا : معنى الوديعة والقرض والفرق بينهما شرعا :

الوديعـــة أو الايداع شرعا : عبارة عن توكيل بحفظ مال ، أو على حفظ مال [١] وأما القرض شرعا : فهو ما أعطيته غيرك لتقضاه [٢] •

والفروق بينهما كثيرة أهمها :

(أ) الايداع توكيل فى حفظ مال ، أما القرض فهو تمليك لهذا الما •
(ب) عند الرد ترد الوديعة نفسها ، أما القرض فيرد مثله أو قيمته •
(جـ) اذا تلفت الوديعة لا تضمن الا بالتعدى ، أما القرض فانه اذا تلف يضمن سواء تعدى المقترض باتلافه أو لم يتعد •

ثانيا : هل الايداع فى المصارف وديعة أم قرض شرعا ؟

ايداع فى المصارف سواء أكان بغرض الاستثمار أم لا قرض شرعا . وليس وديعة بالمعنى الشرعى ، وان تشابها لفظا فى الاستعمال المعاصر ، بدليل أن المبلغ المودع فى المصرف يعتبر دينا فى ذمة المصرف ، ومن ثم فهو يضمنه ســواء تلف بالتعدى أو بدون تعــد ، وليس هكذا الوديعة شرعا ، ولأنه ينطبق عليه تعريف القرض الشرعى بأنه ما أعطيته غيرك لتقضاه • وغيرك هــذا الذى أعطيته القرض لتسترده منه ، لا يخرجه عن كونه مقترضا أن يكون شخصا أو هيئة ، ولا يخرجه عن كون هذه العملية قرضا أن تكون أنت البادىء أو هــو ، ولا يخرجه عن كونه قرضا كذلك أن يكون المقترض فقيرا أو غنيا ، أو المقترض كذلك ، فهذه كلها أوصاف لا تأثير لها فى مناط الحــكم • فمناط كون هــذا الشىء قرضا أو غير قرض أمــر واحــد هــو : العطاء للاسترداد • فكل ما أعطيته غيرك لتسترده فهــو قرض • ومعنى تسترده أى تقضاه لا بنفســه ، بل بمثله أو قيمته •

---

(١) حاشية الخرشى على مختصر سيدى خليل جـ ١٠٨/٦ •
(٢) تكملة المجموع شرح المهذب للشيخ محمد نجيب المطيعى جـ ١٧٤/١٢ •

وكون ودائع البنوك قروضا أمر يتفق عليه القانونيون والاقتصاديون والشرعيون • والكل متفق على أن ذمة البنك لا تبرأ من هـذا المال الا بأدائه الى صاحبه ، وأنه تمليك من جانب المقرض للمصرف ليسترد مثله أو قيمته عند طلبه ، وأن المصرف ضامن لهذا المال سواء أفرط أم لم يفرط •

ثالثا : معنى المضاربة ، وحكم المضاربة بمال الوديعة :

المضاربة مأخوذة من الضرب فى الأرض وهو السفر ، وهذه تسمية الأحناف ، وقـد أخذوها من قوله — تعالى — وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله (المزمل ٣٠) وتسميها الشافعية والمالكية القراض بكسر القاف • والقراض مشتق من القرض وهـو القطع لأن صـاحب المـال يقطع جزءا من ماله ، ويعطيه العامل ليعمل فيه بالتجارة ، وغرضه من ذلك الحصول على الربح •

والمضاربة أو القراض شرعا : عقد على نقـد يتصرف فيه العامل بالتجارة ، على أن الربح بينهما [1] •

وقد أجاز الأحناف والشافعية والحنابلة المضاربة بمال الوديعـة ، اذا طلب صاحبها ذلك قبل القبض أو بعده ، ومنع من ذلك المالكية الا بشرطين :

١ — أن يرى المودع وديعته ليتأكد من أن المودع لديه لم يتصرف فيهـا •

٢ — ألا يكون بين المودع والمودع لديه تواطؤ مسبق على ذلك •

والذى دفعهم الى اتخاذ هـذا الموقف سدهم لذريعة الربا ، لأنه يخشى أن يكون المودع لديه تصرف فى الوديعة ، فلمـا طلبها صاحبها عرض عليه أن يجعلها مضاربة ، فيكون ذلك الصنيع تحايلا على الربا ، وسـد

(١) فتح القدير للكمال بن الهام ج ٨/٤٤٥ .

الذريعة أحد الأصول الشرعية التى أخذ بها الفقهاء جميعا ، ولكن المالكية امتازوا عن غيرهم بكثرة تحكيم هذا الأصل [١] فى الفروع :

قال ابن قدامة الحنبلى : « وان كان فى يده وديعة جاز له أن يقول : ضارب بها ، وبهذا قال الشافعى ، وأبو ثور ، وأصحاب الرأى . وقال الحسن : لا يجوز حتى يقبضها قياسا على الدين . ولنا أن الوديعة ملك رب المال ، فجاز أن يضاربه عليها ، كما لو كانت حاضرة ... ولو كانت الوديعة قد تلفت بتفريطه ، وصارت دينا فى الذمة لم يجز أن يضاربه عليها ، لأنها صارت دينا » [٢] . ولا يخرج كلام الأحناف [٣] والشافعية عن ذلك [٤] .

وقال الخرشى معبرا عن وجهة نظر المالكية فى عدم جواز المضاربة بمال الوديعة : « ان القراض على الرهن والوديعة لا يجوز ، يعنى أن الرهن لا يجوز أن يكون رأس مال القراض ، لأن سببه الدين ، وكذلك الوديعة . قال ابن القاسم . قال : انى أخاف أن يكون أنفقها فصارت عليه دينا ... فان قلت فمقتضى قول ابن القاسم فى تعليل المنع « انى أخاف أن يكون قد أنفق الوديعة فتكون عليه دينا » ان الاحضار فيها كاف فى الجواز وان لم ينضم اليه قبض لا بأس بها . ؟ قلت : هذا جزء علة — والعلة التامة هى ذلك وانتفاء تواطئهما . واذا وقع وعمل فى الوديعة فان الربح لربها » [٥] . يعنى أنها مضاربة فاسدة .

وفى رأيى أن مذهب المالكية فى هذه النقطة أقرب الى الاحتياط ،

---

(١) أنظر الموافقات للشاطبى ١٠٠/٤ والاعتصام له ٢٨١/١ ، ومناهج التشريع فى القرن الثانى الهجرى للدكتور محمد بلتاجى مجلد ٢ ص ٦٣٧ ، ٨٥٨ .
(٢) المغنى ج ٥٤/٥ طبعة مكتبة القاهرة .
(٣) بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع للكاسانى ج ٣٥٩٦/٧ طبعة مكتبة القاهرة .
(٤) تكملة المجموع شرح المهذب للشيخ محمد نجيب المطيعى ج٤١٠/١٣ .
(٥) ج ٣٠٤/٦ .

ولست أشك فى أن الجمهور من الأحناف والشافعية والحنابلة الذين جوزوا المضاربة بمــال الوديعة لو اتضح لهم اتخاذها ذريعة الى الربا لقالوا بمنعها ، ولكنهم أجازوهــا من باب التيسير فى المعاملات على الناس ، ولأنهم لاحظوا أن مال الوديعة ملك للمودع كرأس مال المضاربة تماما ، وأن الوديعة ورأس المــال أمانة فى يد العامل فلا فرق • لكن كان عليهم أن يحتاطوا للأمر كما احتاط المــالكية حتى لا يتخذ الناس ذلك ذريعة الى الربا ، فلا يجيزوها الا اذا كانت موجودة لم يتصرف المودع لديه فيها ، وأن ينتفى التواطؤ بينهما على اتخاذ الوديعة ذريعة الى الربا • ولعل هذا ما يفهم من قول ابن قدامة الذى ذكرناه منذ قليل : « ولو كانت الوديعة قد تلفت بتفريطه — ومنها تصرفه فيها بلا شك — وصارت دينا فى الذمة لم يجز أن يضاربه عليها ، لأنها صارت دينا » (١) •

رابعا : حكم المضاربة بمــال القرض :

عرفنا أن القرض ما أعطيته غيرك لتقضاه ، وأن هذا العطاء تمليك للمعطى اليــه وأنه بمجرد استلامه أو استلافه يصير دينا فى ذمته • فهل تجــوز المضاربة به ؟

ان الفقهاء — الا من شــذ — يشترطون فى رأس مــال المضــاربة ألا يكون دينا ، والقرض دين باجماعهم ، اذن فلا تجوز المضاربة بمــال القرض •

قال ابن رشــد الحفيد : « وجمهــور العلماء : مالك والشــافعى وأبو حنيفة على أنه اذا كان لرجل على رجل دين لم يجز أن يعطيه لــه قراضا قبل أن يقبضــه ، أما العلة عند مالك فمخافة أن يكون أعسر بماله ، فهــو يريد أن يؤخره عنه على أن يزيده فيه ، فيكون الربا المنهى عنه ،

---

(١) المغنى جـ ٥/٥٤ •

وأمـــا العلة عند الشافعى وأبى جنيفة ، فان ما فى الذمة لا يتحول ويعود أمانـــة » [١] •

ونضيف الى ما ذكره ابن رشـــد الحفيـــد أن هـــذا — يعنى منع المضاربة بالدين — هو رأى الحنابلة كذلك ، فقد ذكر ابن قدامة عن الوديعة أنها اذا تلفت وصارت دينا فى ذمـــة المودع لديه أنه لا يجوز المضاربة بها • ونص كلامه : « ولو كانت الوديعة قد تلفت بتفريطه ، وصـــارت دينا فى الذمة لم يجز أن يضاربه عليها ، لأنها صارت فى الذمة » [٢] •

ونحب أن نؤكـــد رأى الأحناف الـــذى ذكره ابن رشـــد من كتب الأحناف أنفسهم •

فقد قال الكاسانى عند كلامه عن شروط الأركان فى المضاربة — وعند حديثه عن شروط رأس المـــال • قال ما نصـــه : « ومنها أن يكون رأس المـــال عينا لا دينا ، فان كان دينا فالمضاربة فاسدة بلا خلاف ، وعلـــى هـــذا يخرج ما اذا كان لرب المـــال على رجـــل دين فقال : اعمل بدينى الذى فى ذمتك مضاربة بالنصف أن المضاربة فاســـدة بلا خلاف • فان اشترى هـــذا المضارب وباع ، لـــه ربحه وعليه وضيعته ، والدين فى ذمته بحال (أى كما هـــو) • عند أبى حنيفة ، وعندهما (أى عند أبى يوســـف ومحمـــد) ما اشترى وباع لرب المـــال ، لـــه ربحـــه وعليه وضيعته ، بناء على أن من وكل رجلا يشترى له بالدين الذى فى ذمته لم يصح عند أبى حنيفة ، حتى لو اشترى لا يبرأ مما فى ذمته عنده ، واذا لم يصـــح الأمر بالشراء بمـــا فى الذمة لم تصح اضافة المضاربة الى ما فى الذمة ، وعندهما يصح التوكيل ولكن لا تصح المضاربة » [٣] •

---

(١) بداية المجتهد ج ٢٣٧/٢ ، وحاشية الخرشى ج ٣٠٤/٦ •
(٢) المغنى ج ٤٥٤/٥ •
(٣) بدائع الصنائع ج ٣٥٩٥/٨ •

فكلام الكاسانى هنا يفيد صراحـة أن المضـاربة بالدين لا تصح بلا خلاف • ولكن الخلاف بين أبى حنيفة وصاحبيه ، فيما اذا وقع تصرف العامل بنـاء على هـذا العقد الفاسـد • فان تصرفات العامل تقع لـه وعليه ولا يبرأ مما فى ذمته من الدين عند الامام ، وعند الصاحبين يكون تصرف العامل لمصلحة صاحب رأس المال والعامل فى هـذه الحالة مجرد وكيل فى التصرف ، تصح وكالته ولا تصح مضاربته •

وبناء على ما سبق فان ما يودعه الشخص فى المصرف بنية الايداع هو قرض شرعى ، أى دين فى ذمـة المصرف لا يصح أن يأذن صـاحب المـال للمصرف بعد ذلك بالمضاربة به ، الا اذا استرده ثم قدمـه الى المصرف بنية المضاربة ، وفى هـذه الحالة يصبح أمانة فى يد المصرف ، ويصبح المصرف عاملا ، والربح بينهما على ما يشترطان ، وأما الخسارة فتكون من رأس المـال ، اذا لم يكن هناك ربح يجبر منه الخسران ، واذا تلف المـال فى يد المصرف لا يضمنه الا بالاهمال أو التعدى •

خامسـا : حكم الجمع بين مال الوديعة ومال القرض فى المضاربة الشرعية ، ورأى الكاسانى فى ذلك :

عرفنا أن مال الوديعة وحده — تجوز المضاربة به باذن صاحبه ، عند الأحناف والشافعية والحنابلة ، وأنها لا تجـوز عند مالك الا بعد التأكد من وجـود الوديعة وعدم تواطئهما سدا للذريعة ، وأن رأى مالك فى هذا هو الأولى • وأمـا القرض وحده فلا يجـوز المضاربة به عند جمهـور الفقهاء ، لأنه دين فى الذمة ، ولا تصح المضاربة الا اذا كان المـال عينا لا دينا • فهل اذا اقترنا معا يختلف الحكم ، فتصح المضاربة عليهما أو بهما ؟ وما رأى الكاسانى فى ذلك ؟

الفقه أن اقترانهما معا لا يغير الحكم ، لكنه يضيف الى مال المضاربة (فى حـال الوديعة المقترنة بالقرض) شيوعا • فمثلا اذا كان الشخص لـه ألف جنيه (١٠٠٠ جنيه) عند شخص آخر • فقال الأول للثانى :

اجعل نصفها قرضا ونصفها مضاربة ، فان المضاربة تجــوز فى النصف الذى هو وديعة فقط عند من يجيزون المضاربة على مــال الوديعة ، ومنهم الأحناف • فاذا افترضنا أن العامل تاجــر فى مبلغ الألف جنيــه كــله ، فكيف يحاسب صاحب المــال عند الربح ؟ ان له ربح النصف الذى هــو قرض لا يعطى صاحب المــال من ربحه شيئا لأنه صار بالقرض ملكا له • أما النصف الثانى الذى هو وديعة فانه باذن صاحب المــال جازت فيــه المضاربة والربح على ما اشترطا ، فاذا اشترطاه مناصفة ، فان الربح يقسم بينهما • فيكون العامل قد أخــذ ربح النصف الأول خالصا لــه ، لأنه هو المــالك والعامل ، وأما الثانى فهو مشترك لأنه مضاربة صحيحة عند الأحناف ومن أجازوا المضاربة بالوديعة •

وهذا يتفق مع ما قررناه سابقا ، وهو الذى يتمشى مع آراء الفقهاء • فهل للكاسانى الفقيه الحنفى العظيم رأى آخر خلاف هــذا ؟

لقد ذكر الكاسانى أثناء حديثه عن جواز كون مال المضاربة مشاعا ، وجــواز كون القرض مشاعا ، لأن الشيوع أو الشركة لا تمنع العامل من التصرف فى المــال ، ولأن القرض يقابله العوض برد مالــه أو قيمته ، بخلاف التبرعات المحضة التى لا يجــوز فيها الشيوع •

ثم قال : « وعلى هذا يخرج ما اذا دفع الى رجل ألف درهم فقال : ونصفها عليك قرض — ونصفها مضاربة • أن ذلك جائز » •

أما جــواز المضاربة فلما قلنا — يقصــد ما ذكره من أن الشيوع لا يمنع التصرف — وأما جواز القرض فى المشاع — وان كان القرض تبرعا والشياع يمنع صحة التبرع كالهبة فلأن القرض ليس بتبرع مطلق ، لأنه وان كان فى الحال تبرعا لأنه لا يقابله عوض فى الحال فهو تمليك المــال بعوض • ألا ترى أن الواجب فيه رد المثل لا رد العين فلم يكن تبرعا من كل وجه ، فلا يعمــل فيه الشيوع بخــلاف الهبة — واذا جــاز القرض

والمضاربة كان نصف الربح للمضارب ، لأنه ربح ملكه وهو القرض ووضيعته عليه والنصف الآخر بينه وبين رب المال على ما اشترطا ، لأنه ربح مستفاد بمال المضاربة [1] معنى هذا أن كلام الكاسانى فى هذا الموضوع لا يخرج عن آراء الفقهاء ، وليس فيه شىء جديد على ما اتفقوا عليه .

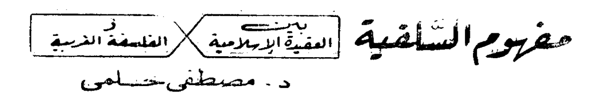
وكذلك كلام الكاسانى عند الوديعة والمضاربة ، فاذا دفع الى شخص ألفا ، وقال له : ان نصفها وديعة ونصفها مضاربة ، فانهما يشتركان فى ربح النصف الذى هو مضاربة ، أما النصف الآخر الذى هو وديعة فلا يجوز التصرف فيه ، بل ان النصف الآخر نفسه (أى النصف الذى هو مضاربة) لا يجوز التصرف فيه الا بعد فصله عن القسم الأول . يقول الكاسانى : ولو دفع اليه (ألفا) على أن نصفها وديعة فى يد المضارب ، ونصفها مضاربة بالنصف ، فذلك جائز ، والمال فى يد المضارب على ما سميا ، لأن كل واحد منهما — أعنى مال الوديعة ومال المضاربة أمانة فلا يتنافيان ، فكأن نصف المال فى يد المضارب وديعة ، ونصفه مضاربة الا أن التصرف لا يجوز الا بعد القسمة ، لأن كل جزء من المال بعضه مضاربة وبعضه وديعة ، والتصرف فى الوديعة لا يجوز » [1] يقصد أنه لا يجوز لعامل التصرف فيها الا بعد اذن رب المال — عند من أجازوا المضاربة بمال الوديعة ومنهم الكاسانى الحنفى — فاذا شاء صاحب المال ضارب بهذا النصف الآخر . أما اذا لم يأذن وضارب به العامل من تلقاء نفسه ، فانه يعتبر غاصبا ، له ربح المال ان ربح وعليه وضيعته ان خسر ، وعليه الضمان ان تلف .

ونحن — فى النهاية — نميل الى القول بتجنب المضاربة بمال الوديعة الا اذا ثبت عدم تصرف المودع لديه فيها ، ولم يكن بين المودع والمودع

---

(١) الكاسانى فى بدائع الصنائع ج ٨ ص : ٩١ . ط ٣ . القاهرة .

لديه تواطؤ مسبق على المضاربة بها فى حالة التصرف فيها — كما هـو رأى المالكية — كما نميل الى القول بأن انضمام القرض الى الوديعـة لا يغير من حكم المضاربة بأى منهما بل يزيد الأمر تعقيدا ، لأننا رجحنا عدم جواز المضـاربة بالوديعة الا اذا توفر ما اشترطناه ، ولأن القرض لا تجـوز المضاربة به بالاتفاق •



سنعالج فى هــذا المقال أسباب العــدوى المنتقلة الينا من الغرب فى تقسيمه للتاريخ الى قديم وأوسط وحــديث [1] لنبين الاختلاف الجذرى لمفهوم (السلفية) بين العقيدة الاسلامية والفلسفة الغربية •

ان المصطلح من وجهــة نظر المؤرخين الغربيين — وعلى رأســهم أرنولد توينبى — له مدلوله الخاص ، كما سنوضح بعد قليل ، ولا صــلة له بمثيله فى دائرة الفكر الاسلامى ، لا من حيث المصطلح أو المضمون •

فمن حيث المصطلح ، أصبحت « السلفية » علما على أصحاب منهج الاقتداء بالسلف من الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى ، وكل من تبعهم من الائمة ، كالائمة الأربعة وسفيان الثورى وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد وعبد الله بن المبارك ، والبخارى ومسلم وسائر أصحاب السنن ، وشمل شيوخ الاسلام المحافظين على طريقة الأوائل ، مع تباين

---

* انظر كتابنا (قواعد المنهج السلفى) حيث اجتهدنا فى استقراء هــذه القواعد وحددناها بما يلى :

(أ) اتباع السلف الصالح فى تفسير النصوص وفهمها .

(ب) رفض تأويلات المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة .

(جـ) الاســتدلال بالاساليب والبراهين المستخرجة من الآيات القرآنيــة بدلا من استحداث الطرق المبتدعة بواسطة علماء الكلام والفلاسفة وغيرهم .

— من ص ٣٥ الى ص ٤٦ — بالكتــاب الانف الذكر ، ط دار الانصــار بالقاهرة ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م •

(١) تقسيم التاريخ الى قديم ومتوسط وحديث تم بواسطة أســاتذة جامعة كامبردج .

(كولون ولسون ، سقوط الحضارة ص ١٣٤) .

العصور وتفجر مشكلات وتحديات جـديدة أمثال ابن تيمية وابن القيم ومحمد ابن عبد الوهاب وكذلك أصحاب أغلب الاتجاهات السلفية المعاصرة بالجزيرة العربية والقارة الهنـدية ومصر وشمال أفريقيا وسوريا (وكانت ذات أثر واضح فى تنقية مفاهيم الاسلام ودفعه الى الامام لمواجهة الحضارة والتطور ، والكشف عن جوهر الثقافة العربية الاسلامية الأصيلة القادرة على الحياة فى كل جيل وكل بيئة) [١] .

ومن حيث المضمون ، تعنى السلفية فى الاسـلام التعبير عن منهج المحافظين على مضمونه فى ذروته الشامخة وقمته الحضارية ، كما توجهنا الى النموذج المتحقق فى القرون الأولى المفضلة ، وفيها تحقق الشكل العلمى والتنفيذ الفعلى ، ومنه استمدت حضارة المسلمين أصولها ومقوماتها ممثلة فى العقيدة خضوعا للتوحيد ، وبيانا لدور الانسان فى هـذه الحيـاة ، وتنفيذا لقواعد الشريعة الالهية بجوانبها المتعددة ، فى الاجتماع والاقتصاد والسياسة وروابط الأسرة وفضائل الأخـلاق .

والسلفية كمصطلح تعنى أيضـا فى مدلولها الخاص — الاقتـداء بالرسول صلى الله عليه وسلم ، فان أمتنا تنفرد بمزية لا تشاركها فيهـا أمة أخرى فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل — تلك هى تحقق القدرة فى شخصه — صلوات الله عليه — اذ حفظت سيرته كاملة محققة بكافة تفاصيلها فنحن نعلم عنه كل شىء وفقا لما نقل الينا فى كتب وعلوم مصطلح الحديث بأدق منهج تاريخى علمى عرفه المؤرخون .

وهكذا فان السيرة النبوية حية فى كياننا ، ونحن نعيسها كل يوم [٢] وهى تمثل القمة للسلفيين . وتطبيق الشريعة الاسلامية ممتد على طـول الزمن لا يتعلق بعصر دون آخر — بل أن كل جيل من المسلمين مطالب بتنفيذ

---

(١) أنور الجندى — الاسلام والثقافة العربية فى مواجهـة تحـديات الاستعمار وشبهات انتغريب ص ٤٩ مطبعة الرسالة بدون تاريخ

(٢) حسين مؤنس / الحضارة ص ١٢٥ .

أصولها النصـــية مع الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص عنـــد مواجهة أحوال الحياة المتغيرة كما هو معروف فى أصول الفقه •

وقـــد ظهر المصطلح فى مقابل انحرافات كانت تأخـــذ مجراها فى تاريخنا العقـــدى والثقافى ، فبدأ التمييز بين المثبتين للصفات الالهية وبين النافعين لها • كما ذكر مؤرخ الملل والنحل — الشهرستانى — وظهر أيضا للتعبير عن أهل الفقه والحـــديث للمفارقة الواضـــحة بينهم وبين المتكلمين أو الصوفية أو الفلاسفة • كما أصبح علما فى العصر الحـــديث على أهل التوحيـــد منذ حركة محمد بن عبد الوهاب • وعندما اشتدت المقاومة ضد الاستعمار الغربى ، فان مما يلفت النظر أن ماسينيون — المستشرق الفرنسى الشهير — وكان تابعا لوزارة الخارجية الفرنسية — أخـــذ يرقب الحركة السلفية بواسطة الامام عبد الحميد بن باديس ، ثم حـــذر قومه فى فرنسا مما سماه بحركة (السلفيين المتشددين) وما هى فى حقيقتها الا انتفاضـــة اسلامية تبغى التخلص من نير الاستعمار الغربى ، وقـــد أعطت هـــذه الحركة لمفهوم السلفية بعدا جديدا فى عصرنا الحاضر ، اذ أخـــذت على عاتقها كما فعلت الأجيال السابقة من أصحاب نفس المنهج — المحافظة على أصالة الأمة الاسلامية فى عقيدتها وشريعتها وأخلاقها حتى لا تتميع أو تهتز تحت ضربات الغزو الأجنبى •

ولم تكن هـــذه المرة الأولى لظهور السلفيين بهـــذا المظهر ، اذ حدث أيام الاشتباك العقلى مع خصوم الاسلام ، وكان الاســـلام حينذاك فى الموضـــع المهاجم المكتسح بفضل استمساك أتباعه به ، ويملكون العناصر الحضارية الاســـمى ، اذ عندما نقل الفكر الغربى اليونانى واللاتينى ، أخذوا فى دراسته وتحليله ومناقشته ورد أباطيله ثم قيس ذلك كله بمقياس العـــلم الاســـلامى ومحك النقد الدينى ، فما وافقه قبله البعض وما خالفه رفض [1] وكان الرفض ظاهرا أكثر من غيره فى دوائر علماء الســـلف ، محافظة على شخصية الأمة وأصالتها •

---

(١) علال الفارسى / دفاع عن الشريعـــة ص ٨٧ منشـــورات العصر الحديث — بيروت ١٩٧٢ م .

أما هـذه المرة — أى فى العصر الحديث — فقد جاءنا الغرب فاتحا مستعمرا وحاكما مستعبدا ، ففرض علينا لغته وفلسفته وتشريعاته ونظمه فى الاجتماع والسياسة والاقتصـاد .

وكان من أبعد الخطوات أثرا فى حربه ضـدنا أن أخـذ علماؤه فى تقليب صفحات تاريخنا لاستخراج كل ما يسىء الى الاسـلام كما عرفه سلفنا الصالح وطبقوه ونفذوه ، فأعلوا شأن الفرق المنشـقة كالخوارج والشـيعة والمعتزلة والصوفية المنحرفين والفلاسفة وغيرهم ، الى احياء أو تحبيـذ ومدح نحـل ومذاهب مختلفة ، إما بأسمائها المعروفة بهـا كالاسماعيلية أو الباطنية أو تحت أسماء جـديدة كالبهائية أو القاديانية والعلوية ، وبعث الالحاد من جديد وراء سـتار العلمانية والماركسـية والداروينية ، مع نشر فكرة وحدة الأديان أو التقريب بينها وازالة الحواجز بين الحق بصـورته الوحيـدة ، والباطل بصورته المتعددة المتضاربة .

وازاء كل هـذه الخطط والمحاولات ، فلن يظهر زيف هـذه العقائد والنحل الا بطريقة السلف أنفسهم ، مهما تغيرت الأزمنة والأعصـار ، لأنها طريقة موضوعية ذات أسس علمية منهجية ، تعتمد على النصوص الشرعية الموثقة ، فهناك مسائل ثابتة لا تتغير ، كفطرة التوحيد ومخاطبة العقول البشرية للبرهنة على النبوات بعامة ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم بخاصـة ، والرد على أهل الكتاب من اليهود والنصارى فى كل ما انحرفوا به عن الشرع المنزل ، مع دحض شبهات الملحدين والمشركين .

هـذا فضلا عن ثبات الفضائل الأخلاقية ، وقواعد التحليل والتحريم فى المأكل والمشرب والملبس ، وتنظيم العـلاقات الاجتماعيـة فى الأسرة والمجتمع ، واقامة العلاقات الدولية مع سائر الأمم وفقا لأصول الشرع ، ولقد أصبحت الحركة السلفية ، هى الحركة الكبرى التى جددت الدعوة الاسلامية ، ولولاها لهان على الغرب أن يستبعد الشرق روحيا وفكريا الى

أمد بعيد [٢] والآن ، سنوجز شرح مدلول السلفية من وجهة النظر الغربية :

السلفية وفق التصور الغربى :

ان أردنا الوقوف على مدلول (مصطلح السلفية) الشائع فى مغزاه التاريخى والحضارى ، فان أمامنا التعريف الذى ارتضاه المؤرخ الانجليزى الشهير « أرنولد توينبى » وسندرك بعدها الى أى حد امتد مفهوم السلفية الينا فأصبح البعض منا يردده بنفس التعريف والتصور • وسنناقش رأيه لنصل الى مفهوم السلفية فى تاريخنا الاسلامى •

يرى المؤرخ البريطانى أن السلفية تعنى :

أولا : ارتدادا من محاكاة الشخصيات المبدعة المعاصرة الى محاكاة أسلاف القبيلة • وبعبارة أخرى تعد السلفية سقوطا من الحركة الديناميكية للحضارة الى الحالة الاستاتية التى يشاهد عليها الانسان البدائى فى الوقت الحاضر •

ثانيا : محاولة من المحاولات تبذل عند حدوث توقف اضطرارى لحركة التغيير ، وينتج عن المحاولة رذائل اجتماعية تتوقف خطورتها على مدى نجاحها •

ثالثا : أنموذج لتلك المحاولة بـ (تثبيت) مجتمع منهار متحلل • وهذا التثبيت هو الغاية المألوفة لواضعى (نظم المدينة الفاضلة) •

ويستطرد ليشرح المجالات التى تعبر فيها السلفية عن نفسها ، فهى فى مجال السلوك تظهر فى :

---

(٢) انور الجندى — الفكر والثقافة المعاصرة فى شمال افريقيا ص ٣١ الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة ١٣٨٥ — ١٩٦٥ م •

أولا : فى شكل نظم متكلفة وآراء تتشبث بالمصطلحات الفارغة أعظم من تعبيرها عن نفسها فى شكل أساليب لا تتصل بالوجدان بسبب ...

ثانيــا : تعبر عن نفسها فى المجال اللغوى فى معان تتصل بمنهاج ونمط يتسمان بالسفسطة .

ثالثــا : وفى ميدان الدين ، يسهل على المراقب الغربى الحــديث ملاحظة نزعة السلفية فى نطاق حدود بيئته الاجتماعية الذاتية .

فان الحركة الانجليزية الكاثوليكية تقوم مثــلا على الاعتقاد بأن الاصــلاح الدينى الذى تم خــلال القرن السادس عشر ، وحتى فى صورته الانجليكية المعتدلة ، قــد ذهب فى تطرفه مدى بعيدا ، ومن ثم تهــدف الحركة الى استعادة استخدام آراء وطقوس كانت شائعة خلال القرون الوســطى ثم هجرت وألغيت أربعمائة ســنة الغاء نعزوه الى عــدم التبصر [١] .

وخضوعا للمفاهيم الغربية الشائعة انساق البعض وراءها ظنا أنهــا مطابقة للتصورات المماثلة فى المجتمعات الاسلامية ، فمالوا الى الغض من اصحاب الاتجاه السلفى فى الاسلام ، ونفروا الناس منه وقاموا بحملة تشهير ظالمة ضــده .

وقامت معــركة حقيقية (بين الذين يحافظون على دينهــم ولغتهم وتقاليدهم ، وبين الذين عادوا من أوربا وقــد فتنهم بريقها ، فاستخفوا بكل تراثهم وراحوا ينفرون الناس منه) [٢] .

ثم فشت العصبية لما هو وارد من هــذه البلاد تحت دعوة التجديد ،

---

(١) توينبى = مختصر دراســـة التاريــخ ج ٣ ص ٢٦٠ و ص ٣٨٥ و ص ٣٩٨ .
(٢) د . محمد حسين .. الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ج ٢ . ص ٢٣٢ مكتبة الآداب بالجماميز — القاهرة ط ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م .

وأراد أصحابها تغيير كل شيء فى **الدين واللغـــة والادب ونظم الاجتماع والسياسة والاقتصاد** ، بدعوى نبذ القديم والبالى والأخذ بالجديد والحالى.

وفيما يتصل بالعقيدة والدين ، فقد ذهب أحد أصحاب فكرة التجديد الى وصف الدين الحى الحق بأنه ذلك المتحقق فى الشعور ، **المتجدد المتطور** يتجـــدد وفقا للأزمان ، وتبعـــا للطابع العنصرى المركب فى هـــذه الأمور ولهذا فكل دين فى أصله رمز ، قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التى يبلغ الفارق بين بعضها حـــد التناقض . وكلما تعددت التفسيرات لهـــذا الرمز ، وبلغ التعدد مرتبة عالية من الافتراق الرفيع ، كان هذا من أوضح الشواهد على أن هذا الدين حى وخليق بالبقاء .

وبناء على هذه النظرة للدين فى صورته المتطورة المتجددة ، وتفسيراته الرمزية المتناقضة ، تصـــبح النزعات السنية أو السلفية وما اليها من حركات تحاول أن تأسر نفسها فى ربقة الرمز بمعناه الظاهر الأولى ، تصبح عند صاحب هـــذا الرأى ، عللا وأزمات نفسية فى تاريخ الحياة الروحية لدين ما ، وعليه أن يبرأ منها قدر المستطاع حتى يستأنف تطوره الثرى فى مجال الروحية العليا »[1] .

وقـــد كان الاسلام هدفا — وما زال — لحملات شديدة تختفى وراء هـــذه المصطلحات وأمثالها للنيل من مقوماته الراسخة المحـــددة للحـــلال والحرام والخير والشر والفضائل والرذائل ، فاخترعت بدلها ألفاظا تنقصها المدلولات والضوابط ، كالقـــديم والجـــديد والرجعية والثورية ، واليمين واليســـار ، والثبات والتطـــور ، والظاهر والباطن ، والحقيقة والرمز أو التأويل وكلها تتأرجح متذبذبة ذات اليمين وذات الشمال كبندول الساعة لا تستقر على حال .

وتجددت المعارك ولبست أثوابها المتعددة منذ حملات الغزو الاستعمارى

---

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة فى الاسلام — المقدمـــة صفحـــة (ى) .

فى مطلع القرن الحالى ، مما دفع بأصحاب الاتجاه السلفى لمواجهتها وابطال مفعولها • ومن هؤلاء الأمير شكيب أرسلان الذى علق على محاولات المتغربين بقوله :

قلما رأيت من هذه الفرقة الا الادعاء الفارغ والنزوع الى الثورة على ما يسمونه بالقديم ، وهم ينسون أن هناك مبادىء ثابتة وبديهات ليس فيها قديم وجديد ، وان الاثنين والاثنين أربعة من مائة ألف سنة فلا نقدر أن نعمل على ذلك ثورة ، وأن المقولات العشر مما لا تتناوله هذه الثورة ، **وأن الثورة انما هى واجبة على** الجهل والوهم لا على الحق والعلم [٢] •

وعلى ذلك فان وحدة الدين كما عرفه سلفنا وكما ترشد اليه أصوله نابع من وحدة عقيدية واتفاق الغالبية عليها • وعلى العكس ، فان الصور المتعددة لم تظهر الا عندما انقسمت الجماعة الاسلامية الأولى الى فرق وأحزاب ، كل حزب بما لديهم فرحون ، فتفتت كيان الأمة وكسرت شوكتها •

ومنذ انشق الصف الاسلامى فى عصوره الأولى ، ظهرت الخوارج والشيعة والقدرية والمذاهب الكلامية والفرق الصوفية والمدارس الفلسفية وكلها ذات تفسيرات تتفاوت فى انشقاقها عن عقيدة الاسلام ذات اليمين وذات الشمال •

ولم يبق العقيدة الاسلامية على أصالتها ونقاوتها ولمعانها الا الطائفة الظاهرة على الحق ، التى ظلت تعض بالنواجذ على الكتاب والسنة بالطريقة التى كان عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه • ويوضح لنا ابن تيمية مكانة الصحابة وسلامة منهجهم وتكامله بقوله :

(فهم صفوة الأمة وخيارها المتبعون للرسول صلى الله عليه وسلم

---

(١) من كتاب مصطفى صادق الرافعى .. تحت راية القرآن ص ٣٩ المكتبة التجارية ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٦ م •

علما وعملا ، يدعون الى النظر والاستدلال والاعتبار بالآيات والأدلة والبراهين التى بعث الله بها رسوله ، وتدبر القرآن وما فيه من البيان ، ويدعون الى المحبة والارادة الشرعية ، وهى محبة الله وحده وارادة عبادته وحده لا شريك له بما أمر به على لسان رسوله) [1] .

ولقد تتابع السلف جيلا بعد جيل آخذين بطريقتهم ، ووقف علماؤهم بصلابة ازاء كل محاولات التجزئة والبتر والتأويلات الكلامية والتخريجات الفلسفية والتفسيرات الرمزية الباطنية ، فلم يهنوا ولم تفتر لهم همة .

وما على القارىء لكى يعرف هذه الحقيقة ، الا قراءة بعض صفحات التاريخ اذ يعثر على خيط طويل يمتد فيربط فى سلسلة متماسكة منذ الأوائل حتى عصرنا الحاضر ، وقف علماء السنة بالمرصاد ، مبينين الانحرافات عن الأصول الاسلامية ، وربما لا تسمح لنا هذه الدراسة بالتوسع فى بيان ذلك الا بالقدر الذى يحقق توضيح الفكرة التى نحن بصددها ، وهى أن الاسلام ظل محفوظا فى الأصلين العظيمين : الكتاب والسنة ، وأن تلقيه وتطبيقه بمنهج السلف هو الذى حفظه حتى الآن ، ومن هنا عارضوا نفاة القدر بسبب انكارهم لأصل من أصول الايمان المثبتة للعلم الالهى الأزلى المطلق ، وأيضا حاربوا نزعة الجبرية التى ساهمت فى ركود الهمم واضعاف الارادة الانسانية وتغليب سلبيتها على جانبها الايجابى النشط .

ووقف السلفيون ازاء تجزئة عقيدة الاسلام الى دوائر عقلية — لدى المتكلمين والفلاسفة — أو عاطفة وتفسيرات وجدانية ذوقية لدى الصوفية . وما جهود العلماء الكبار منذ عصر الصحابة والتابعين أمثال : الحسن البصرى وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير . الى أمثال ابن حنبل وابن تيمية والدارمى والشافعى ومالك وابن خزيمة والشاطبى وابن قتيبة

---

(١) ابن تيمية = النبوات ص ١٥ . نشر المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة ١٣٨٦ هـ .

وابن القيم والشوكانى وابن الوزير اليمانى وغيرهم ••• ما جهود هؤلاء العلماء الا عمل من أعمال المحافظة على الاسلام فى مصادره وعقيدتـــه وعباداته ومعاملاته وأنظمته وفقا لطريقة السلف ، فحال ذلك دون ادخال أية تحريفات كما حدث فى اليهودية والنصرانية ، بل استطاعوا فضح كل المحاولات التى بذلت من هــذا القبيل ، وأصبحت مؤلفاتهم معبرة عن الأصالة لاظهار المخالفين المبتدعين وتوعية المسلمين من جراء خروجهم عن المنهج الاســلامى الصحيح •

فقد وقف الفقهاء والمحدثون فى وجــه الدولة العباسية فى عنفوان قوتها عندما رأوا ما يؤخذ على بعض خلفائها وولاتها ، فقد ضرب أبــو حنيفة على القضاء ، وأوذى الامام مالك لنشره الحديث (ليس على مستكره طلاق) عندما أرغم المسلمون على حلف يمين الطلاق بمناسبة البيعـــة للمنصور • وصــمد الامام أحمــد صمودا جبارا ازاء محاولات تفســير الاسلام تفسيرا كلاميا مخالفا لنصوصه ابان محنة خلق القرآن •

وجاء ابن تيمية ليجدد فهم الاسلام على طريقة السلف فى وقت يظن المتصفح لتاريخ عصره أن عقول المسلمين قد توقفت وجمــدت على آراء علماء الكلام والفلاسفة وشطحت مع فرق الصــوفية ، وكأن الجميع قــد نســوا أن القرآن الكريم مازال غضا طريا بين أيديهم ، وأن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم على الدروب التى سلكوها •

ثم رأينا فى العصر الحديث كيف قام الامــام محمد بن عبد الوهاب للاطاحة بمظاهر الشرك والوثنية لتخليص عقيدة التوحيد من جديد بعد أن ران عليها دنس الجاهلية مرة أخرى ، وتابعته معظم الحركات المعاصرة فى العقيدة ومسالك الجهاد حتى يمكن القول ان دعــوة الامام تشكل الأثر الحاسم فيها جميعا ، لأنها بدأت بالقاعدة التى انطلق منها ، أى عقيدة التوحيــد •

السلفية والحضـــارة الاســـلامية :

اذا كانت الحضـــارة الاسلامية ما زالت قائمـــة كمجتمعات حية فى رأى توينبى ، فما الذى يمنع تحركها لقيادة العالم من جديد ؟

انه وفقا لنظريته عن عدم موت الحضـــارة بالمعنى العضوى ، وانما تختفى وقد يكون هـــذا الاختفاء لمـــدة قرون ثم تعود للظهور ، كما يؤمن كبير مؤرخى العصر فى أعماقه بأن الحضارة الاغريقية هى السلف الحقيقى للحضارة الأوروبية الحديثة ، وهـــو يرى أن الحضارة الاغريقية قد اختفت ثم عادت ملامحها للظهور فى الحضارة الأوربية الحديثة [١] .

ولكن الحضارة الاسلامية — باعترافه — لم تمت عضـــويا ، بعكس الاغريقية ، ويرجع الفضل فى بقائها الى بقاء العقيدة . وظل دور السلفيين باقيا فى احياء عقيدة التوحيد وفهم الأوائل للاســـلام ، لأن الاسلام — كما يذكر توينبى — قد أعـــاد توكيد وحدانية الله فى مقابل الضعف البادى فى تمسك المسيحية بهذه الحقيقة الجوهرية [٢] .

واستمرت السلفية فى المحافظة على التوحيد فى جوهره النقى ، فمنعت تردى العقيدة الدينية الى صورة من صور الوثنية ، لأن أية عقيدة دينية فى رأيه — تواجه خطر التردى فى عبادة الأوثان ، وان العقيدة الدينيـــة لتتعرض خاصة الى الانزلاق فى هذا المنحدر المؤدى الى جهنم ، بعدما تكابد الونا من الضربات القاصمة ، وخاصـــة اذا جاءتها من اناس ينتمـــون اليهـــا [٣] .

---

(١) لمعى المطيعى .. ارنولد توينبى ص ٢٩ دار الكتاب العربى للطباعة والنشر القاهرة العدد ١٤ — ١٩٦٧/٢/٢٢ م .
(٢) مختصر دراسة التاريخ ج ٣ ص ١٦٤ .
(٣) نفس المصدر ص ٢١١/٢١٠ ترجمة فؤاد محمد شبل — جامعـــة الدول العربية ص ط ١٩٦٤ م .

أما الضربات القاصمة فى تاريخنا ، فقد كان مصدرها اناس يدعون أنهم ينتمون الى الاســلام عامة أو التشيع خاصة ، بينما حملوا معاول الهدم ليغيروا معالمه من جذوره ، ولا يستطيع المسلم معرفة خدعهم وحيلهم الا بوقوفه على الطريقة السلفية فى فهم الاسلام والعمل به •

ولهذا فقد هتك علماء السلف استارهم مع تعـدد أجناسهم وكثرة فرقهم اذ تشمل (طائفة من المتفلسفة والقرامطة الباطنية والاسماعيلية ونحوهم ، كابن سينا وأمثاله وأصحاب رسائل اخوان الصفا ، والعبيديين الذين كانوا بمصر من الحاكمية وأشباههم • وهـؤلاء كانوا يتظـاهرون بالتشيع وهم فى الباطن ملاحدة) [1] •

وقد سبق أن قلنا ان مفهوم السلفية كمنهج فى الاسلام ، لا يعنى جيلا أو أجيالا مضت ، ولكن تتسع دائرته فتشمل الحاضر والمستقبل أيضا لأنه لا يتعلق بالزمن والعصور لكن باتباع الطريقة الواحدة الثابتة حتى لو كان أصحابها أفرادا قلائل ، فمن دواعى بقاء الحضارة النـاجحة ، استطاعة القلة من الطلائع مجابهة التحديات [2] •

هدف السلفية وضوابطها :

ان الضوابط والمقاييس الثابتة التى تحددها السلفية كفيلة بتخريج طلائع أفذاذ لقيادة الحضارة الاسلامية من جـديد كلما خفت ضوؤها ، وهم يشكلون باجتهاداتهم سلسلة متصلة من الجهود المبذولة والمحافظة على طريقة الاتباع — لا التقليد — ومقوماتها الراسخة الجامعة بين اخلاص التوحيد لله تعالى وحـده ، والايمان بالوحى طريقا لمعرفة عالم الغيب ، مع استسلام الانســان فى شئون حياته لمـا أمر به الله فى شئون حياته

---

(١) ابن تيمية : كتاب الصفدية جـ ١ ص ٢/١ تحقيق د . محمد رشاد سالم ط شركة مطابع حنيفة بالرياض ١٣٩٦ هـ — ١٩٧٦ م •

(٢) كولن ولسون .. سقوط الحضارة ص ١٥٠ ترجمة أنيس زكى حسن ط دار العلم للملايين — بيروت ، نوفمبر سنة ١٩٥٩ م •

بواسطة خـــاتم الرسل والأنبياء وتحرير العقول من الوثنيات وأصر الشرك لتتفرغ فيما يعود على الانسان بالنفع فى ميادين المعارف والعلوم ووسيلتها النظر والتجربة مع ثبات الفضائل الأخلاقية والآداب الانسانية .

وهنا تظهر لنا ضوابط السلفية فى نصوص كثيرة سنختار منها مـــا يشرح معنى الصراط المستقيم ، لأننا نلاحظ فى التصور الاسلامى وجود اصول وقواعد محددة وفق هـــذا الصراط المستقيم ، وهو المـــانع مـــن التذبذب أو الارتداد أو الدوران فى حلقات مفرغة قد توحى بها أشكال أخرى غير الخط المستقيم ، كالخطوط المتعرجة أو أشكال الدوائر والمنحنيات مثلا اذا جاز لنا التشبيه بالأشكال الهندسية للتوضيح والبيان .

قال تعالى « وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن ســـبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » ســـورة الأنعام آية ١٥٠ .

وفى شرح هـــذه الآية ، نســـتدل بالحـــديث : عن جابر قال : كنا جلوسا عند النبى صلى الله عليه وسلم فخط خطا هكـــذا أمامه ، فقـــال (هـــذا سبيل الله) ، وخطين عن يمينه وخطين عن شماله وقال (هـــذه سبل الشيطان) ثم وضع يده فى الخط الأوسط ثم تلا هذه الآية [١] .

وفى حديث آخر ، سأل رجل ابن مسعود رضى الله عنه ، **ما الصراط المستقيم ؟** قال : تركنا محمد صلى الله عليه وسلم فى أدناه وطرفه فى الجنة وعن يمينه جواد وعن يساره جواد ، ثم رجال يدعون من مر بهم ، فمن أخذ فى تلك الجواد انتهت به الى النار ومن أخـــذ على الصراط انتهى به الى الجنة . ثم قرأ ابن مسعود (وأن هـــذا صراطى مســـتقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) [٢] .

وبعد أن عرفنا هـــذا الصراط ، فقـــد أصبح لزاما علينا أن نعرف

(١) ابن كثير — تفسير القرآن العظيم — ج ٢ ص ١٩٠ ط دار الفكر .
(٢) نفس المصدر ص ١٩١ .

السائرين على هداه وهذا ما أخبرنا به الرسول صلى الله عليه وسلم قال (ما من نبى بعثه الله فى أمة قبلى ، الا كان من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ، ثم انها تخلق من بعدهم خلوقا يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ، ليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل) رواه مسلم •

فاذا أضفنا اليه حديثا آخر أمر فيه الرسول صلى الله عليه وسلم باتباع سنته وسنة الخلفاء الراشدين ازداد الأمر وضوحا •

قال العرباض بن سارية : صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرقت منها العيون ووجلت منها القلوب ، فقال قائل : يا رسول الله ، كأن هذه موعظة مودع ، فلماذا تعهد الينا ؟ فقال (أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة ، وان عبدا حبشيا فانه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا ، فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجد واياكم ومحدثات الأمور ، فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة) رواه أبو داود •

وابقاء على هذا العهد نستطيع أن نتحقق تاريخيا — وفى العصر الحاضر أيضا من الدور الذى أداه السلف ، فيتأكد لدينا موضوعية المنهج وتعلقه بمعايير وضوابط لا بعصور وأزمنة • فمن الثابت تاريخيا :

١ — وقوف السلف فى وجه الفرق المنشقة كالخوارج والشيعة والقدرية والجهمية وغيرها كما رأينا •

٢ — شجب الاتجاه العقلى المغالى كالمعتزلة والفلاسفة ، وحتى أصحاب المواقف الوسط كالأشاعرة ، وهذا ما تعبر عنه مواقف الفقهاء وعلماء الحديث أمثال ابن حنبل والدارمى والشافعى ومالك •

٣ — وظهر أيضا كأوضح ما يكون فى مؤلفات ابن تيميـــة وابن القيم حيث أحاطا بعلوم وثقافة عصرهما — فى القرنين السابع والثامن الهجرى — ووقفا بثبات ضـــد كل الاتجاهات التى استفحل خطرها فى دوائر عـــلم الكلام والفلسفة والتصوف والتشيع •

٤ — ظهرت ملامح متعددة للاتجاه السلفى فى العصر الحديث وان بدت فى جهود متفرقة لعلماء فى شتى العالم الاسلامى لا تجمعهم وحدة الأرض • والأمثلة على ذلك : اظهار التوحيد بواسطة الامام محمد بن عبد الوهاب وتبعه آخرون فى الجزيرة العربية ومصر والشام والعراق والمغرب والقارة الهندية •

وكان دور الســـلفيين ظاهرا فى هـــذا الدور للمحافظة على نقـــاء التوحيد الاسلامى فى العقيدة والعبادة ، ثم الجهاد للتخلص من نـــير الاستعمار الغربى الصليبى •

وعندما ظهرت مشـــكلات جـــديدة بســـبب ازدياد صـــلات الغـــزو الاستعمارى وفتح منافذ جديدة للتسلل منها الى عقيدة الاسلام ، كانت السلفية بارزة المعالم فى عدة مواقف نذكر منها :

١ — معارضة دعوى التجـــديد وتطوير المفاهيم الدينية خضوعـــا للنظريات العلمية المعاصرة •

٢ — نقد الفلسفة الحديثة الغربية والمعاصرة وشجبها بمنطق القرآن الكريم وعدم الخضوع لتصوراتها التى أخـــذت فى الزحف على العـــالم الاسلامى وأحدثت ثغرات فى الجبهة الاسلامية مستهدفة النيل من أصالة العقيدة الاسلاميـــة ووحدتها وشمولها ، متبعـــة فى ذلك شتى الأساليب كالفصل بين الدين والدولة أو العلمانية ، والنيل من السنة واحلال القوانين الوضعية بدل الشريعة الاسلامية • وكلها حيل جديدة منبثقة ممـــا مـــر بحضارة الغرب وتاريخه وفلسفاته ، وما أصاب مجتمعاته من تغيـــيرات اقتصادية وسياسية تخصـــه وحـــده •

وما دام الأمر كذلك ، فان مما يستوقفنا ملاحظة طرق وأساليب أعداء الاسلام ، اذ تجتمع كلها — بالرغم من تعداد وسائلها — للنيل من الاسلام عامة ، ومن الطريقة السلفية خاصة ، ثقافيا واجتماعيا وسياسيا • ففى المجال الثقافى والتعليمى ، كان من دأب المستشرقين وما زال تعظيم الفرق المنشقة من الجماعة أمثال الخوارج والشيعة ، ، واثارة الأفكار المخالفة للسلفية كالمعتزلة والجبرية والقدرية ، وغيرها من المذاهب الكلامية والأفكار الفلسفية مع تعظيم أصحابها وترويج أفكارهم ،والنيل من شيوخ السلف وعلمائهم • أضف الى ذلك فرض دراسة الفلسفات الغربية قديمها وحديثها بكافة مذاهبها وأصحابها •

وفى المجال الاجتماعى توسيع دائرة التصوف وتشجيع الفرق الصوفية وتحبيذ نشر البدع باسم الاسلام ، أو تكوين ما يسمى فرق الانشاد الدينى بصورة مشابهة للنصرانية كالموالد وبناء مساجد جديدة على الأضرحة ، والهاب مشاعر الجماهير العاطفية عن طريق التفسير الصوفى للدين ، واخفاء منهج السلف فى فهم الاسلام وتطبيقه •

وسياسيا ، دأب الاستعمار الغربى على تشجيع الفرق المنشقة عن أهل السنة والجماعة كما أسلفنا ، مع ابتداع أساليب جديدة كالبابية والبهائية والقاديانية ، ومدها بالعون المادى ، وتمكين أتباعها من الوصول الى مراكز التأثير ، الى جانب اذاعة آرائها والترويج لها تحت ستار الاسلام ، مع الاعتماد أيضا على الفرق التى ما زالت تتوارث عقائدها الباطلة المنحرفة عن الاسلام منذ ظهورها فى المجتمعات الاسلامية ، كالباطنية والاسماعيلية والنصرية والدروز •

واذا كانت خصوم السلفية ينفرون منها بدعوى منافاتها للتقدم ، فما هو التقدم ؟

أصبح لفظ (التقدم) هو الشائع الآن وأخذت الغالبية تخضع

بالتفسير الذى يميل الى وصف كل ما هو حديث ومعاصر بالتقدم ، وامتدت هذه النزعة الى الأعمال الأدبية والفنية وحتى الكتابات الصحفية اليومية ، وامتد نفوذ الفكرة ليشمل كل شيء ، فلم يميز بين التقدم فى دوائر العلوم التجريبية وغيرها من ألوان الأنشطة الانسانية من حيث النشاط الاجتماعى والسلوك الأخلاقى ، وتعتمد على الفكرة الرائجـة بالرغم من خطئها — كما سنثبت — اذ تصـور المجتمعات البشرية وكأنها تتقـدم تلقائيا كلما تقدم بها الزمن ، فتقترب بمرور الأعوام والقرون من درجـات الرقى والتقـدم .

ولبيان خطأ الفكرة بالرغم من ذيوعها وانتشارها ، فاننا سنناقشها وفقا للترتيب التالى :

— ان الفكرة مرتبطة بالمراحل التاريخية التى مر بها الغرب ، اذ انتقل فى تطوره المـادى من العصور القديمـة الى الوسطى فالحديثـة والمعاصرة ، وفى ضـوء هذا التقسيم ، واقتران كل مرحلة بظروفها ، أصبح الغربى عندما ينظر الى تاريخه ، يفزعـه المدلول السلفى لأن مضمونه التاريخى والحضارى يلقى فى قلبه الرعب . فالسلفية فى نظر الانسان هناك عموما تعوقه عن التقدم المـادى فى الصناعة والزراعة وحقـول العلوم والمعارف المختلفة اذ تفجرت على أثر الثورة الصناعية واستخدام المنهج التجريبى فى العلوم ، بدلا من المنهج الصورى اليونانى ، وهو من نتائج سلف الحضارة المعاصرة وكان منطقا عقيما لم يتقدم بالعلم خطوة واحدة ، كما تحرمه السلفية هناك من العلمانيـة التى فصلت بين الدين والدولة سياسيا واجتماعيا طبقا للشعار (دع ما لله لله ودع ما لقيصر لقيصر) فتحررت الشعوب بذلك من قيود رجال الكنيسة التى ضيقت الخناق على حركة التقدم السياسية والاجتماعية .

وفى الميدان العلمى انطلق العلماء يبتدعون سعيا وراء الحقائق التى تقدمها التجارب والاكتشافات العلميـة ، فيأتى العلم كل يوم بالجـديد

المذهل ، بعد أن فك عن نفسه قيود تفسير رجال الكنيسة • ولأن السلفية عنده كانت مضادة للفكر الفلسفى الذى عارضه الدين المسيحى •

والسلفية بعد كل ذلك بالمضمون الغربى تعيد الى الأذهان الصـــور المظلمة المقترنة بالظلم الاجتماعى والسيطرة السياسية فى عصور طغيان الملوك والأمراء ورجال الاقطاع فى القرون الوسطى •

ولكن نتوقف لنتساءل : ماذا نريد بقولنا : التقدم ؟ التقدم علـــى ماذا ؟ أو على من ؟ أو بالنسبة لماذا ؟ أو لمن يكون التأخر أو التقدم [١] •

أولا : ما التقـــدم ؟

ويجيب على هذا السؤال أحد المؤرخين الذين فسروا الحضارة بالتغير وليس بالتقدم ، فان المجتمعات تتغير والتغير قد يكون تخلفا أو تقدما من نموذج ومثل أعلى ذلك لأن فى كيان الانسان مقومات ثابتة كالروح والغرائز والميول وحاجته الى المسكن والطعام والشراب والنوم والتناسل • ولكن التغيير يصيب وسائله للوصول الى اشباع حاجته • قد يتقدم فى استخدام وسائل أرقى ، ولكنه يستخدمها فى الحروب وميادين القتال والسطـــو والسرقـــة •

ولكن هل خفف الانسان من أنانيته واحقاده وظلمه وتعطشه لسفك الدماء وفرض سيطرته على الضعفاء ؟ أم مازالت الحروب المستهدفة لاذلال الشعوب واستغلالها ونهب ثرواتها مستمرة فى القرن العشرين الميلادى ؟ ألم تعجز الشعوب الصغيرة والضعيفة — التى كانت مستعمرة بالأمس — أن تجد لها مكانا فى عالم الأقوياء من الدول الكبرى ؟ وفى ضوء ذلك كله هل التقدم حقيقى أم مجرد وهم وخيال ؟

---

(١) دكتور حسين مؤنس = الحضارة صفحة ١٤٩ من سلسلة يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب بالكويت عدد يناير ١٩٧٨ م محرم / صـفر ١٣٩٨ هـ •

يجيبنا على هـذا التساؤل بارنز بقوله :

أما نظرية التقدم المرتبطة بدورة الزمن فقد تعرضت لامتحان شديد فى العصر الحديث وبعد توالى ظواهر تنبىء عن الازمات فى العالم الغربى المتقدم مثل (انتشار الرذيلة واتساع نطاق استعمال المخدرات وضـلال الشبان فى متاهات التمرد على المجتمع واتخاذ الغريب من الملابس والأزياء ، واتساع نطاق الجريمة المنظمة والارهاب) .

.. وما هى اذن فى الحقيقة الا خطوات مسرعة للتقدم نحو البربرية [١] وبالعكس ، اننا نرى أن المجتمع البدوى أكثر تقدما اذا قيس بمقيـاس التقدم الأخلاقى المعنوى برغم تضحيته بالأفراد أحيانا للمحافظة على كيانه العام من أى تحلل . وقد يوقفه هـذا المسلك فى مكانه ثابتا ويمنعه من اجتياز خطوات نحو ما تسميه المجتمعات الغربية بالتقدم ، ولكنه يحتفظ بالصلابة فى تكوينه وحيويته ، ولهذا فهو فى العادة أطول عمرا وأقل مرضا وتعاسة من الجماعة المتقدمة ، وأفراده فى العادة أوفر نصيبا من السعادة اذا كانت السعادة هى الاطمئنان على النفس والأهل والمـال وراحـة الضمير وخلو البال [٢] .

ان البدوى فى حياته المستقرة الهادئة أسعد حالا من الغربى المتقدم لعميا الذى يجرى وراء سراب لن يصل اليه ، ذلك لأن عالم الغربى هو عالم صيرورة أبدية أى حدوث فانقضـاء أنه يفتقر الى الهدوء والاستقرار (والزمن عدوه الذى يجب أن ينظر اليه دائما بمناظر الشك والريبة) [٣] .

واذا جازت المقارنة بين هذين النوعين من المجتمعات فلا يظن ظان أننا ندعو أو نحبذ طريقة الحياة البدوية أو البدائية . فان سعادة البشر

---

(١) بارنز فى كتـابه المسـمى « النظـم والمؤسسات الاجتماعيـة) نقلا عن كتاب الحضارة للدكتور حسين مؤنس ص ٣٦٠/٣٥٩ .

(٢) وظهر كتاب آخر لمؤلفه ف . نيلى .

الحقة فى رأينا تبلغ ذروتها فى الحياة الدنيا اذا ضممنا الى وسائل التقدم العلمى تحقيق درجات الرقى الأخلاقى بمدلوله الاسلامى •

ثانيا : لا يصلح الزمن مقياسا للتقدم : يقول السير جيمس :

(ان قوانين الطبيعة الأساسية ، بقدر ما نعرفها فى الوقت الحاضر ، لا تقول لنا لم يمر الزمن بلا انقطاع ؟ بل هى مستعدة لأن تجيز احتمال بقائه ثابتا لا يتحرك بقدرما تجيز احتمال رجوعه القهقرى ، ذلك أن تقدم الزمن الى الامام بلا انقطاع ، وهو جوهر الصلة بين العلة والمعلول ، انما هو شىء أضفناه من تجاربنا الخاصة الى قوانين الطبيعة المحققة ، ولسنا ندرى هل هو متأصل فى طبيعة الزمن ، وان كانت نظرية النسبية تهم أن تسم الرأى القائل بتقدم الزمن تقدما مستمرا ، وبوجــود الصلــة بين العلة والمعلول تهم أن تسم هــذا الرأى بميسم الوهم والخداع)[1] •

وبعد هذا التعريف المستفيض للزمن ، أيحق للانســان أن يتخــذه مقياسا للتقــدم أو التأخر ؟ أننا نمضى معــه رغما عنا ، فكيف نميز بين خطواتنا ونحن نلازمه ويلازمنا ؟ ثم أنه لابــد أن تدور عجلته ليتحــول الحاضر أمس ، وقد قيل : كل غد صائر أمسا •

اننا فى عصر ثبت أن الزمن اضافى وأن فروق الحال والمستقبل فى الأشياء لا تكون طبقا لحقيقة تلك الأشياء ، بل طبقا لمشاهداتنا المحدودة[٣]

واذا اعتمدنا على القرآن الكريم لاستطلاع الآيات التى تتناول الزمن

---

(١) د. حسين مؤنس .. الحضارة ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٥٦ .
(٣) محمد أسد .. الطريق الى الاسلام ص ١٣٩ ، ترجمة عفيف البعلبكى ط دار العلم للملايين — بيروت مارس سنة ١٩٧٦ م .

ترى وردت الآيات تارة للاشارة الى الحياة الدنيا مؤقتة وليست دائمة (ولكم فى الأرض مستقر ومتاع الى حين) ٣٦ البقرة •

أو الزمن الكونى : (الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولى ولا شفيع أفلا تتذكرون يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون) (٥) سورة السجدة •

ويذكر بعض الآيات كعلامات للاهتداء : (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شىء فصلناه تفصيلا) ١٢ الاسراء • ولمعرفة مواقيت الصلاة والزكاة والصيام والحج •

وقد ورد فى الحديث : ••• وانما الأعمال بخواتيمها ، والليل والنهار مطيتان ، فاحسنوا السيرة الى الآخرة) المنذرى • الترغيب والترهيب ص ٤ ص ٩٦ وقال رواه الاصبهانى من رواية ثابت بن محميد الكونى العابد •

وما أدق التشبيه فى الحديث لحث الانسان على أخذ نصيبه من العبادات والأعمال للترقى فى الكمالات الانسانية وصولا الى جنة الخلد •

وفى حديث يوم النحر ، قال الرسول صلى الله عليه وسلم : (ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض ، السنة اثنا عشر شهرا منها أربعة حرم) • الحديث • وفى الحديث تحديد لشهور العام والتنصيص على أربعة حرم (متفق عليه) •

أما الزمن بمدلوله التاريخى فقد أقامه القرآن على أساس ثابت سماه (سنة الله) تحذيرا وانذارا لبنى آدم ، فدمار الأمم له تبريره

الموضوعى ، والظلم مثلا سبب للانتقام الالهى • (وكذلك أخــذ ربك اذا أخــد القرى وهى ظالمة ان أخذه أليم سديد) هود ١٠٣ (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) هــود ١١٧ •

وكذلك بالنسبة للأفراد ، فقارون وفرعون وهامان وغيرهم (نماذج بشرية عرضها القرآن موضحا أعمالهم ومبينا نهاية ما حصدوه ، تنفيذا لنفس السنة أو القانون الالهى)[1] ومهما كانت الأزمنة أو الأعصار التى تظهر فيها الأمم أو الأفراد ، لان سنة الله لا تبدل ولا تتحول •

ثالثا : التقدم فى الاســلام :

اذا استبعدنا لفظ « التقــدم » ومـــا شابهـــه من ألفاظ كالتطوير والثورية والتجديد وما اليها ، بسبب تزعزع مدلولاتها وذبذبة مفاهيمها ، جاز لنا استبدالها بما أقره الاسلام وحث عليه من اكتســـاب الفضائل ونبذ الرذائل لتمكين الانسان من تحقيق مقام الخلافة فى الأرض • محــددا الضوابط والمعايير التى لا تتغير أو تتبدل بتغيير الزمان والمكان •

وتضمنت الآيات القرآنية الأوامر والنواهى واحتوت على الوعــد والوعيد متوجهة بالخطاب الى فطرة الانسان التى تحسن العــدل والصدق والعـــلم والاحسان ، وتقبح اضدادها •

قال تعالى (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) النساء ٥١ وقال عز وجل (ان الله يأمــر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون) النحل ٩٠ •

---

(١) د • محمد كمال جعفر فى الدين المقارن ص ١٤ ط دار الكتب الجامعية ســـنة ١٩٧٠ م •

ويقتضى الوقوف على بعض معانى التقدم أن نستعرض آيات من الكتاب الكريم ونبذة من الأحاديث النبوية بادئين بالأول :

(أ) فى الكتـــاب : ها هو كتــاب الله بين أيدينا — وكذلك السنة — كلاهما يوضحان مراتب أحسن النماذج الانسانية ، ويحثان على الارتقاء والسمو لاكتساب الفضائل التى بدونها لا يصبح الانسان انسانا : قال عز وجل (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) وقال سبحانه وتعالى : (فاستبقوا الخيرات) ومدح قوما بقوله (يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون) .

والنظر فى القرآن الحكيم يدلنا — فيما يرى الراغب الأصــفهانى — على درجات الارتقاء الأخلاقى ويحثنا على التســامى . **ففى طرق الارتقاء ودرجاته** يذكرها على الترتيب الآتى :

فأولها : أن يرتدع الانسان عن المآثم ويهجرها ويندم عليها ويعزم على ترك مقاومتها وذلك أول درجة التائبين المطيعين . **وثانيها** أن يقــوم بالعبادات المفروضة عليه ، ويســارع فيها بقدر وسعه . وتلك درجــة الصالحين . **وثالثها** أن يتحرى بعمله الحقيقى تعاطى الحسنات من غــير تلفت منه الى المحظورات بمجاهدة هواه واماته شهواته المحرمة وتلــك منزلة الشهداء . **ورابعها** أن يكون من هذه الأحوال المتقدمة برضى ، ظاهرا وباطنا بقضاء الله تعالى ، فلا يتزعزع تحت حكمة ولا يتسخط شيئا من أمره ، ويعلم أن الله تعالى أولى به من نفسه وتلك درجــة الصــديقين . وهــذه المنازل الأربع المرادة بقــوله تعالى : (ومن يطع الله ورســوله فاولئك مع الذين أنعــم الله عليهم من النبيين والصــديقين والشــهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا) [1] .

---

(١) الراغب الاصفهانى : الذريعة الى مكارم الشريعة ص ٦٨ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ط مكتبة الكليات الازهرية بمصر ١٣٩٣ هـ — ١٩٧٣ م .

أما عن مهاوى الانحدار ودركاته ، فقد وردت آيات كثيرة تحذر من انحدار الانسان وسقوطه الى مهاوى الرذائل : فمنها ﴿ ولا ترتدوا عـــلى أدباركم فتنقلبوا خاسرين ﴾ •

ويوضح لنا الاصفهانى ترتيبا تنازليا لدركات الانحدار والارتداد :

فأولها الكسل عن تحرى الخيرات ، ويورثه ذلك الزيغ لقوله تعـــالى ﴿ فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم ﴾ **وثانيهـــا** الغباوة وهى ترك النظر ونقص العمل فيورثه ذلك رينا على قلبه لقوله ﴿ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴾ **وثالثها** الوقاحة وهى أن يرتكب الباطل ويراه فى صورة الحق ويذب عنه فيورثه ذلك قساوة القلب • ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة ﴾ **ورابعا** الانهماك فى الباطل ، وهو ان يستحسنه فيحبه فيورثه ذلك ختما على قلبه واقفا لا عليه ، كما قال تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ﴾ وكما قال ﴿ أم على قلوب أقفالها ﴾ •

فحق الانسان أن يراعى نفسه فى الابتداء ولا يرخص فى ارتكـــاب الصغائر فيؤديه ذلك الى ارتكاب الكبائر ﴿ المصدر السابق من ٦٤ ﴾ •

(ب) السـنة :

لو أحصينا أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التى يحث فيها على الارتقاء والتقدم لمـــا كفتنا كتب ومجلدات ، ولكن يلاحظ المتتبع اياها ، أن الرسول يتجه فى ترغيبه وترهيبه الى الانسان على الحقيقة — أى نفسه وروحه وقلبه — لأنها أساس غذاء القلب والروح وشحذ الارادة وتهذيب الأخلاق ، وتجعلها فى المرتبة الأولى قبل مظاهر الحضارة المادية من اقامة مصانع وانشاء مدن وشق طرق وبناء مدارس وجامعات ومستشفيات •

وربما خيل للكثيرين — من المسلمين أنفسهم — أن السنة تعنى فقط بالجانب التشريعى من الاسلام من تحليل وتحريم واباحة ، أو الارشاد

الى أنواع العبادات وكيفية اقامتها وأوقاتها وشروطها ومراتبها • ولكن الحقيقة أن هناك جانبا كبيرا فى السنة القولية والعملية يتضمن ارشادات وتوجيهات فى الحياة الانسانية دقيقها وجليها ، فى صورتها الفرديـــة والاجتماعية • فأرشدت بذلك الى منارات التقدم الحقيقى لكى يهتـــدى بها الانســـان •

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم — وسيظل — القدوة فيها كلها حتى أحبه أصحابه — رضـــوان الله عليهم — أكثر من حبهم لأنفسهم • وسيبقى كذلك للمسلمين ما دامت الحياة •

قال عروة بن مسعود يصف أحوال الصحابة بقومه : « أى قوم ، والله لقد وفدت على الملوك ، ووفدت على قيصر وكسرى والنجاشى ، والله مـــا رأيت ملكا قط يعظمه أصحابه ما يعظم أصحاب محمد محمدا ، صلى الله عليه وسلم » [١] •

وما أحـــوج البشرية عامـــة والمسلمين خاصة الى الاسترشاد بسنته فى دروب الحياة المتشعبة ، اذ لم يترك الدنيا الا بعد أن تحدث وأصبح كل شىء •

ففى حديث جامع :

عن معاذ قال : أخذ بيدى رسول الله صلى الله عليه وسلم نمشى قليلا ثم قال : يامعاذ ، أوصيك بتقوى الله وصدق الحديث ، ووفاء العهد وأداء الامانة ، وترك الخيانة ، ورحم اليتيم ، وحفظ الجـــوار ، وكظم الغيظ ، ولين الكلام ، وبذل السلام ، ولزوم الامـــام ، والتفقه من القرآن ، وحب الآخرة والجزع من الحساب ، وقصر الأمل ، وحسن العمل ، وانهاك أن تشتم مسلما ، أو تصدق كاذبا ، أو تعصى اماما عادلا ، وأن تفسد فى الأرض •

---

(١) عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب سيرة الرسول صلى الله عليـــه وسلم ص ٣٠٦ ط السلفية بمصر ١٣٩٧ هـ •

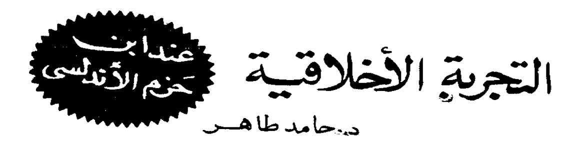
يا معاذ ، اذكر الله عند كل شجر وحجر ، وأحدث لكل ذنب توبة ، السر بالسر والعلانية بالعلانية [(١)] .

والأحاديث النبوية فى الحث على مكارم الأخلاق ، والرقى الانسانى وتقدمه ، لا حد لها ولا حصر ، ولكن حسبى أن سقت مثالا بما يناسب هــذا المقال فى غرضه وحجمه .

---

(١) المنذرى جـ ٤ ص ١٠٧ ، ١٠٨ . الترغيب ولاترهيب . وقال : رواه البيهقى فى كتاب الزهــد . ضبط احاديثه وعلق عليه مصطفى محمــد عمارة ط الحلبى ١٣٨٩ هـ — ١٩٦٨ م .

التجربة الأخلاقية



د. حامد طاهر

ابن حزم أحد أعلام الفكر الأندلسى (توفى سنة ٤٥٦ هـ) وهو شخصية متعددة المواهب ، فهو فقيه ، وأصولى ، ومؤرخ ، ومنطقى ، ومحدث ، ومصلح اجتماعى ، ومحلل نفسى ، وشاعر .. وقد أثبت كفاءته فى كل الميادين التى كتب فيها ، وبرهن بالتالى على سمة التواصل بين فروع الثقافة الاسلامية .

ففى مجال الفقه تبنى المذهب الظاهرى ، وأصبح علما عليه ، بل كان أكبر المدافعين عنه فى العالم الاسلامى كله . وله فى هذا المجال كتاب « المحلى » (عشرة أجزاء) وفى أصول الفقه ترك لنا كتابه القيم « الاحكام فى أصول الأحكام » (٤ أجزاء) . وفى التاريخ العربى ألف كتابا موثقا عن أنساب العرب ، أما فى علم الحديث فقد جمع كل الأحاديث والروايات التى تتصل بحجة الوداع التى قام بها الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، قبل وفاته . وفى مجال مقارنة الأديان كتب مؤلفا يعتبر من أهم المصادر فى هذا المجال بعنوان « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » وفى مجال المنطق قام بمحاولة تلخيص منطق أرسطو بطريقة متفردة عن كل من سبقوه فى كتاب بعنوان « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الشرعية » وفى مجال الاصلاح الاجتماعى والتحليل النفسى ترك لنا ابن حزم كتابه النادر « طوق الحمامة » الذى يتناول فيه تحليل ظاهرة الحب ، من وجهة النظر الاسلامية ، والذى ترجم الى معظم لغات العالم .

ومن بين الروائع الكثيرة التى تركها ابن حزم توجد رسالة صغيرة الحجم بعنوان « الأخلاق والسير فى مداواة النفوس » [1] .

---

(١) حققتها وقدم لها بدراسة ممتازة الأستاذ الدكتور الطاهر أحمد مكى . دار المعارف ١٩٨١ وهى الطبعة التى اعتمدنا عليها فى دراستنا .

يقول مطلعهـا :

« أما بعد ، فإنى جمعت فى كتابى هـذا معانى كثيرة ، أفادنيها واهب التمييز ، تعالى ، بمرور الأيام ، وتعاقب الأحوال ، بما منحنى عز وجل ، من التهمم بتصاريف الزمان [١] ، والاشراف على أحواله ، حتى أنفقت فى ذلك أكثر عمرى ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له ، والفكرة فيه ، عـلى جميع اللذات التى تميل اليها أكثر النفوس ، وعلى الازدياد من فضـول المـال ، وزممت كل ما سبرت [٢] من ذلك بهذا الكتاب ، لينفع الله به من يشاء من عباده ، ممن يصـل اليه ، بما أتعبت فيه نفسى ، وأجهدتها فيه ، وأطلت فيه فكرى ، فيأخذه عفوا ، وأهديته اليه هنيئا ، فيكون ذلك أفضل له من كنوز المـال ، وعقـد الأملاك ، اذا تدبره ، ويسره الله ، تعالى ، لاستعماله ، وأنا راج فى ذلك من الله تعالى ، أعظم الأجر لنيتى فى نفع عباده ، واصـلاح ما فسد من أخلاقهم ، ومداواة نفوسهم » [٣] .

والمتأمل فى هـذه المقـدمة يمكنه أن يقف على عـدة عناصر منهجية تتميز بها جميع كتابات ابن حزم تقريبا . منها : تحـديد مصـدر المـادة العلمية التى ضمنها المؤلف كتابه ، وهى هنا عبارة عن تجاربه الشخصية ، وتأملاته الخاصـة فى الحياة والناس من حوله . ومنهـا : بيان أهميـة الموضـوع الذى يتناوله ، وأنه أفضل من جميع اللذات التى تميل اليها أكثر النفوس ، وأغلى من كنوز المال ، وعقـد الأملاك ، ومنها : الاشارة الى الجهد المبذول فى هـذا العمل ، وأنه قـد استغرق أكثر عمر المؤلف ، وشغل جانبا هاما من تفكيره ومراجعته ، ولا شك فى أن عبارته « حتى أنفقت فى ذلك أكثر عمرى » تدل بوضـوح على أن هـذا الكتاب يأتى — من الناحية التاريخية — فى الجزء الأخير من قائمة مؤلفات ابن حزم . ثم ان من

(١) التهمم بتصاريف الزمان : الاهتمام بأحواله المختلفة .
(٢) زممت كل ما سبرت : جمعت أو قيدت كل ما اختبرته .
(٣) الأخلاق والسير ، ص ٨٣ — ٨٥ .

أهم العناصر المنهجية أيضـــا : ذكر الغرض من التأليف ، وهو أن يضع كتابا مركزا يحتوى على مجموعة من التجارب والنصائح الأخلاقية لكى يتدبرها القارىء ، فقـــد يوفقه الله تعالى الى استعمالها فى سلوكه • وأخيرا فان الدافع وراء هـــذا العمل ، لم يكن كما هو الحال لدى كثـــير من المؤلفين القدماء — تقربا الى عطف سلطان ، أو تحقيقا لرغبة صديق عزيز ، وانما هو كما يحدده ابن حزم : رجاء فى أجر عظيم من الله تعالى ، لأن نية المؤلف انما هى لنفع الناس ، واصـــلاح ما فسد من أخلاقهم ، ومداواة نفوسهم •

وهـــكذا فنحن أمام محاولة ، فى المجال الأخـــلاقى ، تتجه الى كل انسان ، يمكنه أن يقيس بنفسه مدى نجاحها أو فشلها بمجرد ملاحظة رد الفعل الذى يحـــدث من تأثيرها فيه •

ثم بعد المقـــدمة ، تتوالى فصـــول الكتاب ، التى تبلغ ١٢ فصـــلا ، مصـــدرة بالعناوين التالية :

— فصل فى مداواة النفوس واصلاح الأخلاق •

— باب عظيم من أبواب العقل والراحة •

— فصـــل فى العـــلم •

— فصل فى الأخلاق والسير •

— فصل فى الاخوان والصداقة والنصيحة •

— فصل فى أنواع المحبـــة •

— فصل فى أنواع صباحة الصـــور •

— فصل فيما يتعامل الناس به ، وفى الأخلاق •

— فصل فى مداواة أدواء الأخلاق الفاسدة •

— فصل فى غرائب أخلاق النفس •

— فصل فى تطلع النفس الى ما يستتر عنها من كلام مسموع ، أو شىء مرئى ، أو الى المدح وبقاء الذكر •

— فصل فى حضور مجالس العلم •

ولسنا نميل الى اعتبار هذه العناوين من وضع ابن حزم نفسه ، ويحتمل أن تكون من وضع بعض تلاميذه ، أو نساخ كتبه • ويلاحظ أنها لا تعبر بدقة عما يوجد فى داخل الفصول ، بل يمكن القول بأن هذه العناوين ، بالاضافة الى عنوان الكتاب نفسه ، قد أساءت كثيرا لمضمون الكتاب ، وحولت أنظار القراء عن بعض نظرياته المبتكرة ، وأفكاره العميقة ، وقصرته على كونه مجرد كتاب عادى فى الحكم والمواعظ الأخلاقية • الأفضل اذن أن ندع عناوين الفصول جانبا ، وأن نتناول ، بقدر من التأمل والتحليل ، محتوى الفصول ذاتها ، حتى نتعرف على تلك المحاولة الفريدة التى قدمها ابن حزم فى مجال الأخلاق الاسلامية •

ولكى نتبين بوضوح محتوى الرسالة الأخلاقية التى أراد ابن حزم أن يوجهها للمعاصرين ، وللأجيال اللاحقة له ، يمكننا تصنيفها فى الأقسام الثلاثة الآتية :

أ — الاعترافات الأخلاقية •

ب — مجموعة الحكم •

ج — نظرية جديدة فى الأخلاق •

وفى رأينا أن هذه الأقسام الثلاثة تمثل عناصر التجربة الأخلاقية التى مر بها ابن حزم أصدق تمثيل • فهناك أولا الاعترافات الأخلاقية وهى تعبر عن مرحلة البحث واكتشاف حقيقة الذات • وفيها توصل ابن حزم الى بعض جوانب النقص فى شخصيته ، وبتحديدها ، والاعلان

عنها ينتقل ابن حزم من انسان منفرد يسعى الى اصلاح نفسه ، الى مصلح أخلاقى يهتم بخير الآخرين • يقول : « ولهذا يجب أن تؤرخ الفضائل والرذائل ، لينفر سامعها عن القبيح المأثور عن غيره ، ويرغب فى الحسن المنقول عمن تقدمه ، ويتعظ بما سلف »[١] ثم هناك ثانيا مجموعة الحكم وهى عبارة عن خلاصة مركزة لخبرة عميقة فى الحياة ، واحتكاك مباشر مع المجتمع • وسوف نختار من بينها بعض الأمثلة التى تكفى لوضع ابن حزم بين مصاف الحكماء العالميين الذين برزوا فى هذا اللون • وأخيرا تأتى النظرية الجديدة التى يقدمها ابن حزم فى مجال الهدف النهائى من الحياة الأخلاقية ، وهى نظرية « طرد الهم » التى يمكن أن تحل محل نظرية « السعادة » اليونانية ، والتى تبناها بعض فلاسفة المسلمين بالفعل ، ولكنها ظلت عرضة للكثير من أوجه النقد ، أما نظرية ابن حزم فيؤكد لنا أنها صالحة للتطبيق على الانسان فى كل زمان ومكان •

أولا : اعترافات ابن حزم :

اذا كانت الاعترافات الذاتية نادرة فى تاريخ الفكر الانسانى ، فأندر منها الاعترافات الأخلاقية • ومرجع ذلك لسبب بسيط : هو أنه اذا كان الخطأ العقلى مسموحا به لدى طبقة المفكرين ، فإن الخطأ الأخلاقى مرفوض تماما من المجتمع كله • ألسنا نسمع مثلا أن (الاعتراف بالخطأ فضيلة) والمفهوم طبعا هو الخطأ العقلى ، ويعلمنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أن المسلم اذا اجتهد برايه فأصاب فله أجران ، فإن أخطأ فله أجر واحد • وهذا معناه أنه مثاب على حالتى الصواب والخطأ ، والمقصود أيضا هو الشخص الذى يتصدى لاصدار الفتوى فى مسألة دينية • لكننا على العكس من ذلك ، لا نكاد نسمع شيئا عن أن تصريح الانسان بأخلاقه السيئة يحتوى على أية فضيلة • بل إن الاسلام يحض

---

(١) الأخلاق والسير ، ص ١٩٥ .

المسلم على أن يدارى سيئاته (اذا بليتم فاستتروا) وكأنما يقصد بذلك أن يحصر الرذيلة فى أضيق نطاق ممكن ، وبهذا يصبح السكوت عنها نوعا من مقاومتها .

غير مقبول اذن أن يكون التصريح بالعيوب موضع افتخار وتحد للمجتمع لأنه يعود بالضرر المؤكد على النشىء ، الذين يميلون بطبعهم الى محاكاة ما يوجد أمامهم من مظاهر الشذوذ والغرابة [1] . لكن أن تذكر العيوب الأخلاقية بهدف أن يتعظ بها الآخرون ، حتى يدركوا أن من يتصدى لوعظهم ، واصلاح أخلاقهم بشر مثلهم ، يتعرض لما يتعرضون له من لحظات الضعف الانسانى ، وتتسلط عليه من الأهواء والنوازع فى بعض الأحيان ما يتسلط عليهم . فهذا شيء مختلف ، بل انه اسلوب ممتاز فى جذب النفوس الى الموعظة الحسنة ، والسيرة المستقيمة . يقول ابن حزم :

« كانت فى عيوب ، فلم أزل بالرياضة ، واطلاعى على ما قالت الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين فى الأخلاق ، وفى آداب النفس ، أعانى مداواتها .. حتى أعان الله ، عز وجل ، على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه .

وتمام العدل ، ورياضة النفس ، والتصرف بأزمة الحقائق : هو الاقرار بها ، ليتعظ بذلك متعظ يوما ان شاء الله .

— فمنها : كلف فى الرضا [2] ، وافراط فى الغضب :

---

(١) من المعروف ان نسبة الجريمة تزيد كثيرا بين الشباب الذين يشاهدون افلام العنف والجريمة . وقد ثبت بالاحصائيات أن معظم الجرائم التى يرتكبها هؤلاء الشباب تحاكى الى حد كبير — وأحيانا بصورة حرفية — ما يشاهدونه فى السينما والتليفزيون .

(٢) يعنى رغبة شديدة فى أن يرضى عنه الآخرون .

فلم أزل أداوى ذلك حتى وقفت عند ترك اظهار الغضب جملة بالكلام والفعل والتخبط ، وامتنعت مما لا يحل من الانتصار ، وتحملت من ذلك ثقلا شديدا وصبرت على مغص مؤلم ، كان ربما أمرضنى ..

وأعجزنى ذلك فى الرضا ، وكأنى سامحت نفسى فى ذلك ، لأنها تمثلت أن ترك ذلك لؤم .

— ومنها : دعابة غالبة :

فالذى قدرت عليه فيها امساكى عما يغضب المازح ، وسامحت نفسى فيها اذ رأيت تركها من الانغلاق ، ومضاهيا للكبر .

— ومنها : عجب شديد :

فناظر عقلى نفسى بما يعرفه من عيوبها ، حتى ذهب كله ، ولم يبق له ، والحمد لله ، أثر . بل كلفت نفسى احتقار قدرها جملة ، واستعمال التواضع .

— ومنها : حركات كانت تولدها غرارة الصبا ، وضعف الأعضاء : فقصرت نفسى على تركها فذهبت .

— ومنها محبة فى بعد الصيت والغلبة :

فالذى وقفت عليه من معاناة هذا الداء الامساك فيه عما لا يحل فى الديانة ، والله المستعان على الباقى ...

— ومنها افراط فى الأنفة ، بغضت الى انكاح المحارم [١] جملة بكل وجه ، وصعبت ذلك فى طبيعتى .

---

(١) يعنى تزويج بناته واخواته للآخرين .

وكأنى توقفت عن مغالبة هـذا الافراط الذى أعرف قبحه لعوارض اعترضت على ، والله المستعان •

— ومنهـا حقـد مفرط :

قدرت بعون الله تعالى على طيه وستره ، وغلبته على اظهار جميع نتائجه ، وأما قطعه البتة فلم أقـدر عليه ، وأعجزنى معه أن أصـادق من عادانى عداوة صحيحة أبدا [١] •

— وأما سوء الظن •

فيعده قوم عيبا على الاطلاق ، وليس كذلك ، الا اذا صاحبه مالا يحل فى الديانة ، أو الى ما يقبح فى المعاملة ، والا فهو حزم ، والحزم فضيلة [٢] •

— وأما الزهو ، والحسد ، والخيانة •• فلم أعرفها بطبعى قط ، وكأننى لا حمد لى فى تركها ، لمنافرة جبلتى (طبيعتى) اياها » [٣] •

وهكذا بمثل هـذا الوضوح والصراحة ، يقـدم ابن حزم نفسـه لنا عارية من الأقنعة التى يندر أن يخلعها الانسان أمام الآخرين • فاذا نظرنا الى هـذه الاعترافات من وجهـة النظر العلمية الخالصة ، وجـدنا ان ابن حزم قـد وصل الى مرحلة عالية من التحليل النفسى الذاتى ، استبطن فيه مكونات شخصيته ، وكشف عن نوازعها واتجاهاتها ، ووضع يده على مواطن العيوب ، وأوجه النقص •

ومن المعروف أن الطبيب النفسانى لا يفعل مع مريضـه أكثر من أن يصحبه فى رحلة عميقة داخل ذاته ، حتى يكتشـفا فى النهاية معـا أسباب العقـد النفسـية التى عندما تترك بدون كشف تصبح مرضـا خطيرا يفسد

---

(١) أى صعب على مصادقة أعدائى باخلاص كامل •
(٢) الأخلاق والسير ص ١٢٩ — ١٣٤ •
(٣) السابق : ص ١٤٠ — ١٤١ •

التوازن ، ويحطم الشخصية • أما اذا تم اكتشافها وجرى الحديث عنها فان الأمر يختلف ، وبالتدريج يتخلص منها المريض ، وتبدأ عناصر شخصيته السوية تتوازن داخل المجتمع ، ويصبح أكثر قدرة على التأقلم فيه من جديد •

ومع ذلك ، فنحن هنا أمام تجربة رائدة ، يكتشف فيها صاحبها بنفسه جوانب النقص فى شخصيته ، ثم يعلنها للاخرين بقصد تحذيرهم منها ، وارشادهم الى أفضل الطرق لمعالجتها •

ثانيا : مجموعة الحكم :

اذا كانت الأمثال (جمع مثل) هى خلاصة فلسفة عامة الناس ، ومستودع تجاربهم الطويلة ، فان الحكم (جمع حكمة) يمكن اعتبارها خلاصة فلسفة المفكرين • وهى تتمثل عادة فى عبارات مركزة ، ولكنها قوية ومعبرة ، وتحمل من المعانى أكثر مما فيها من الألفاظ ، ومن المعروف أنه لا يقدر على صياغتها سوى قلة قليلة من قادة الفكر ، وذوى الرأى الثاقب ، وأهل الخبرة الطويلة [١] •

ومما يلاحظ بصفة مبدئية على هذا اللون من الفلسفة المختصرة أنه يوجد تقريبا لدى كل الشعوب ، وأن هذه الشعوب تكاد تلتقى على كثير من مبادئه وقيمه • والسبب بسيط : فهو عبارة عن تسجيل ملاحظات العقل الانسانى لما يمر به من تجارب ، قد يبدو من حيث الظاهر أنها مختلفة ومتنوعة ، ولكنها فى الحقيقة متشابهة • فالحب والعطف والوفاء تماما مثل الكراهية والقسوة والخيانة حقائق ثابتة على مر العصور ، ورغم اختلاف الأماكن ، ولكن مظاهرها الخارجية هى التى تتعدد وتتنوع وتختلف •• فاذا أضفنا لذلك أن العقل الانسانى عندما يمر باحدى

---

(١) وهى بعينها التى يقصدها الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فى قوله « اوتيت جوامع الكلم » اى الكلمات القليلة العدد الجامعة لصنوف الحكمة .

هـذه التجارب ، فانه قـد يخـدع أولا بمظهرها الخارجى ، وقد يقف طويلا لديه ، ولكنه اذا تعمق التجربة ، وحاول اكتشاف جوهرها وجـد نفسه وجها لوجه أمام حقيقتها الثابتة التى لا تتغير .

وقد ورث المسلمون حضارات الأمم السابقـة عليهم ، واستوعبوا معظم الثقافات التى كانت منتشرة فى أرجاء العالم القديم ، ولا شك أنهم وقفوا على هـذا اللون من الفلسفة أو الحكمـة المركزة . وقـد أعجبوا به ، ونقلوا الكثير منه الى اللغة العربيـة ، فصانوه بذلك من الضياع [١] . لكن جهودهم لم تقتصر على ذلك ، فقد ساهموا هم أيضـا فيه ، ومازال تراثهم فى هـذا المجال بحاجة الى الجمـع والتصنيف ، فضلا عن دراسته وتحليله . وحسبنا هنا الآن أن نتوقف لدى ابن حزم ، الذى ترك لنا فى كتابه الصغير الحجم الذى نعتمد عليه فى هـذه الدراسة ، عددا لابأس به من الحكم الأخلاقية ، والتى سـوف نقتطف منها مجموعة كافية فى دلالتها لاثبات أننا أمام مفكر عميق ، وفيلسوف خبر الحياة ، واستخلص من أحداثها المتغيرة والمنقطعة موقفا أكثر ثباتا واستمرارا .

— لا مرؤة لمن لا دين لـه [١] .

— العاقل لا يرى لنفسه ثمنا الا الجنة [٢] .

— من قدر أن يسلم من طعن الناس وعيوبهم فهو مجنون [٣] .

— أنظر فى المـال والحال والصحة الى من دونك ، وانظر فى الدين والعلم والفضائل الى من فوقك [٤] .

---

(١) انظر مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن ابى فاتك (القرن الخامس الهجرى) تحقيق د . عبد الرحمن بدوى . ط ثانية ، بيروت ١٩٨٠ .
(٢) الأخلاق والسير ص ٩٣ .
(٣) السابق ، نفس الصفحة .
(٤) الأخلاق والسير ص ٩٤ .
(٥) السابق ، ص ١٠٥ .

— اذا تكاثرت الهموم سقطت كلها [١] .

— طوبى لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم الناس منها [٢] .

— أول من يزهد فى الغادر من غدر له الغادر ، وأول من يمقت شاهد الزور من شهد له به ، وأول من تهون الزانية في عينه الذى يزنى بهـا [٣] .

— كثرة وقوع العين علي الشخص يسهل أمره ويهونه [٤] .

— لا يغتر العاقل بصداقة حادثة لـه أيام دولته ، فكل واحـد صديقه يومئذ [٥] .

— ثق بالمتدين وان كان على غير دينك ، ولا تثق بالمستخف وان أظهر أنه على دينك [٦] .

— نوار الفتنة لا يعقد [٧] .

— لا يخلو مخلوق من عيب ، فالسعيد من قلت عيوبه ودقت [٨] .

— استبقاك من عاتبك ، وزهد فيك من استهان بسيئاتك [٩] .

— العتاب للصديق كالسبك للسبيكة ، فإما أن تصـفوا وإما أن تطـير [١٠] .

---

(١) السابق ص ١١٣ .
(٢) السابق ص ١١٤ .
(٣) السابق ص ١١٨ .
(٤) السابق ص ١١٩ .
(٥) السابق ص ١٢٠ .
(٦) السابق ص ١٢٠ .
(٧) السابق ص ١٢٠ ، ويعنى أن زهور الفتنة لا تخرج ثمرا .
(٨) السابق ص ١٤٢ .
(٩) السابق ص ١٤٣ .
(١٠) السابق ص ١٤٣ .

— لا تنصح على شرط القبول ، ولا تشفع على شرط الاجابة ، ولا تهب على شرط الاثابة ، لكن على سبيل استعمال الفضل ، وتأدية ما عليك من النصيحة ، والشفاعة وبذل المعروف (١) .

— قد يكون المرء صديقا لمن ليس صديقه (٢) .

— الخطأ فى الحزم خير من الخطأ فى التضييع (٣) .

— أشد الناس استعظاما للعيوب بلسانه هو أشدهم استسهالا لها بفعله (٤) .

— اقنع بمن عندك يقنع بك من عندك (٥) .

— الطمع سبب كل هم (٦) .

ثالثا : نظرية طرد الهم :

لكى ندرك مدى الجدة فى نظرية ابن حزم لابد من القاء نظرة سريعة على المذاهب الأخلاقية التى سبقته ، مركزين بصفة خاصة على الغاية أو الهدف النهائى من الحياة الأخلاقية .

فى الفكر الاغريقى ، نجد أن غاية الأخلاق لدى السفسطائيين تنحصر فى تحقيق اللذة الفردية لكل انسان . أما سقراط فقد جعل هذه الغاية هى السعادة . ولكى نصل الى السعادة لابد أن نمارس الفضيلة ، التى تنتج عن المعرفة . أى أنه لكى يكون الانسان فاضلا لابد أن يكون

---

(١) السابق ص : ١٤٧ .
(٢) السابق ص : ١٤٨ .
(٣) السابق ص : ١٧١ .
(٤) السابق ص : ٢٣٦ .
(٥) السابق ص : ١٧٤ .
(٦) السابق ص : ١٧١ .

عالما • ولا شك فى أن هـذا المفهوم يقصر الفضيلة ، وبالتالى السعادة ، على قلة قليلة من المجتمع [١] •

كذلك قرر أفلاطون أن غايـة الحياة الأخلاقية هى السعادة لكنـه يجعلها تقترن بالعدالة أى الاعتدال فى الأمور ، ولا يتحقق الخير الأسمى للانسان الا اذا أدرك عالم المثل ، الـذى يعتبر عالما الأرض نسخـة مشوهة منـه [٢] •

ولدى أرسطو ، الذى كتب مؤلفا مستقلا فى الأخـلاق ، أصبحت الأمـور أكثر تحديدا • فقد جعل الخير الأسمى هـو غاية الأخـلاق • ومفهومه أنه الخير الذى يطلبه الناس جميعا لذاته ، ولا يرجون من ورائه شيئا آخر ، وقد حدده أيضا بأنه السعادة • وتتحقق السعادة عنده بالتأمل العقلى • أما الفضيلة فقد عرفها بأنها : « وسط بين طرفين » هما التفريط والافراط • ومعنى ذلك أن تكون الشجاعة مثلا حالة وسط بين التهـور والجبن ، والكرم وسط بين الاسراف والتقتير •• وهكذا [٣] •

وفى العصر الهللينى ظهرت بعض المذاهب الأخلاقية التى انبثقت بالضرورة عن مذاهب فكرية وفلسفية مختلفة ، هى الابيقورية (اتبـاع ابيقور) والرواقية ، ومذهب الشك • وعلى الرغم من الخلافات الدقيقة بينها ، فانها تلتقى جميعا فى حصر السعادة فى الجانب العقلى أو الروحى ، واهمال جانب الجسـد ، واحتقار الحياة المـادية بكل أنواعها • ويلاحظ أن مفهومها للسعادة يشيع فيه الاتجاه السلبى بمعنى أن الانسـان يبتعد عن المجتمع ليسلم من شروره ، وينصرف عن الحياة المـادية ليتخلص من مصـائبها [٤] •

---

(١) Charles Warner, La Philosophie Grecque p. 42, 54. Payot, Paris 1969.

(٢) السابق ، ص ٨٢ .

(٣) السابق ، ص ١٢١ ، ١٤٧ .

(٤) السابق ، ص ٢٣٣ .

وقد ظل هـذا الاتجاه الفكرى والأخلاقى سائدا بين أصحاب هذه المذاهب حتى ظهـرت المسيحية ، واستقرت ، فتغلب مفهومهـا للحـياة الأخلاقية • وهو مفهوم يقوم أساسا على أن السعادة التى يسعى اليهـا الانسان فى هذه الحياة سعادة وهمية ، لأن السعادة الحقة انما هى فى ملكوت السماوات • وهذه النقطة هامة جـدا لأنها تفصل بصورة حاسمة بين التصورات الاغريقية وما تلاها وبين التصـور المسيحى • ولا شـك فى أن حياة السـيد المسيح قدمت للمفكرين الأخلاقيين نموذجا رائعا فى شتى جوانبه • لكنهم ركزوا بصفة خاصة على ما جـاء فى تعاليمه مـن التواضع ، والمسامحة ، والعفو عن الاساءة (من ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر) وهذا منتهى النبل الانسانى فى معاملة المسىء [١] •

لكن الأخلاق المسيحية تبدأ من مسلمة أخرى أيضا هى أن الانسان فى الواقع يعيش نتيجة خطيئته الأولى أو الأصلية ، لذلك فانه مطالب منذ اللحظة الأولى لميلاده بأن يكفر عن هـذه الخطيئة ، ولهـذا فانه يعيش محملا بعقدة ذنب ، لم يرتكبه ، ومدركا أنه ذو طبيعة رديئة ، يجب عليه أن يصارعها باستمرار • وهو يتسلح فى خلال ذلك بالصـلاة ، واخلاص النوايا (تحتل النية مكانة أكبر بكثير من الفعل) والتحرر من الأهـواء والنوازع البشرية ، مع الاعتقاد بأن الانسان لن يمتلك السعادة قط على هـذه الأرض المليئة بالشرور والخطايا ، وانما فقط يمكنه أن يحس بها ، ولا ينتج هـذا الا من الأمـل فى عفـو الله ورحمته التى تسـع جميع المذنبين [٢] •

ومن المعروف أن فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن مسكوية والغزالى قد تبنوا بعض النظريات الاغريقية الخاصة بالهدف الأخير من الأخلاق ، واختاروا فكرة السعادة باعتبارها هى الغاية الأسمى التى يسعى الناس

(١) Pierre Adnès, La théologie Cotholique, p. 84, Paris 1967.

(٢) انظر : الدكتور توفيق الطويل ، فلسفة الاخلاق ص ١٣٠ وما بعدها ط ثانية ١٩٧٦ القاهرة •

جميعا الى بلوغها ، ويطلبونها لذاتها أى دون أن تكون هى الأخـــرى وسيلة لغرض آخــر [١] .

لكن ابن حزم يطالعنا فى كتابه « الأخلاق والسير » [٢] بنظرية جديدة حـــول غاية الأخلاق ، وهو يحددها فى مصطلح جديد تماما هو « طرد الهم » ويؤكد أنه قد توصل بخبرته الطويلة وتجاربه الى أن هـــذا الغرض يصلح أن يكون هدفا أسمى للحياة الأخلاقية . وللتدليل على صحة رأيه ، يؤكد ابن حزم أنه وجد أن الناس جميعا على اختلاف أجناسهم ومعتقداتهم يسعون الى بلوغ هذا الهدف ، ويتفقون على أنه هو غرضهم ، فى حين أن أى هـــدف آخر — بما فيه السعادة — يمكن أن يكون محل خلاف بينهم . يقول ابن حـــزم :

« تطلبت غرضا يستوى الناس كلهم فى استحسانه ، وفى طلبه ، فلم أجـــده الا واحـــدا ، وهـــو طرد الهم . فلما تدبرته علمت أن النـــاس كلهم لم يستووا فى استحسانه فقط ، ولا فى طلبه فقط ، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ، وتباين هممهم وارادتهم لا يتحركون حركة أصلا الا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصـــلا الا فيمـــا يعانون به ازاحته عن أنفسهم : فمن مخطىء وجـــه سبيله ، ومن مقارب للخطأ ، ومن مصيب وهـــو الأقل من الناس ، فى الأقل من أموره .

فطرد الهم مذهب قد اتفقت الأمم كلها ، مذ خلق الله تعالى العالم الى أن يتناهى عالم الابتداء [٣] ويعاقبه عالم الحساب على ألا يعتمدوا بسعيهم شيئا ســـواه ، وكل غرض غيره ففى الناس من لا يستحسنه .

اذ فى الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة .

---

(١) D. M. Donaldson, Studies in muslim ethics, p. 97, 98. London 1953.

(٢) تستغرق الصفحات ٨٧ — ٩٣ .

(٣) المقصود عالم الدنيا .

وفى الناس من أهل الشر من لا يريد الخـــير ، ولا الأمن ، ولا الحق .

وفى الناس من يؤثر الخمول بهواه وارادته على بعد الصيت .

وفى الناس من لا يريد المـــال ، ويؤثر عدمه على وجوده ، ككثير من الأنبياء عليهم السلام ، ومن تلاهم من الزهاد والفلاسفة .

وفى الناس من يبغض اللذات بطبعه ، ويستنقص طالبها ، وفى الناس من يؤثر الجهل على العلم ، كأكثر من ترى من العامة .

وهذه هى أغراض الناس التى لا غرض لهم سواهـــا .

وليس فى العالم مذ كان الى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ، ولا يريد طرده عن نفســـه » .

هذا — اذا أمكن القول — هو الشق الأول من نظرية ابن حزم . وقد حدد فيه بوضوح الهدف الأساسى والنهائى من الحياة الأخلاقية ، مؤكدا على عمومية هذا الهدف أو عالميته ، وصلاحيته لكل زمان ومكان .

لكن يبقى النصف الثانى ، وهو يتمثل فى توجيه الانسان الى تحقيق هـــذا الهـــدف ، وارشاده الى الطريق المؤدية اليه . وفى هـــذا يقـــول ابن حـــزم :

« فلمـــا استقر فى نفسى هذا العلم الرفيع ، وانكشف لى هـــذا السر العجيب ، وأنار الله تعالى لفكرى هـــذا الكنز العظيم ، بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة الى طـــرد الهم ، الذى هو المطلوب للنفس ، الذى اتفق جميع أنواع الانسان ، الجاهل منهم والعالم ، والصالح والطالح ، على السعى لـــه ، فلم أجدها الا : التوجه الى الله ، عز وجل ، بالعمل للآخرة .

والا ، فانما طلب المـــال طلابه ليطردوا به هم الفقر عن أنفسهم .

وانما طلب الصوت (الصيت) من طلبة ليطرد به عن نفســـه هم الاستعلاء عليها ٠

وانما طلب اللذات من طلبها ليطرد بها عن نفسه هم فوتها ٠

وانما طلب العلم من طلبه ليطرد به عن نفسه هَمّ الْجهل ٠

وانما هش الى سماع الأخبار ومحادثة الناس ، من يطلب ذلك ليطرد بها عن نفسه هم التوحيد ، ومغيب أحوال العالم عنه ٠

وانما أكل من أكل ، وشرب من شرب ، ونكح من نكح ، ولبس مـــن لبس ، ولعب من لعب ، واكتن (استتر فى منزل) من اكتن ، وركب من ركب ، ومشى من مشى ، وتودع من تودع ٠٠٠ ليطردوا عن أنفسهم أضداد هـــذه الأفعال وســـائر الهموم ٠

وفى كل ما ذكرنا ، لمن تدبر ، هموم حادثة لابد لها من عوارض تعرض فى خلالها ، وتعذر ما يتعذر منها ، وذهاب ما يوجـــد منها ، والعجز عنه لبعض الآفات الكائنة ، وأيضا نتائج ســـوء تنتج بالحصـــول على ما حصل عليه من كل ذلك ، من خوف منافس ، أو طعن حاســـد ، أو اختلاس راغب ، أو اقتناء عدو ، مع الذم والاثم ، وغير ذلك ٠

ووجدت العمل للآخرة سالمـــا من كل عيب ، خالصا من كل كـــدر ، موصلا الى طرد الهم على الحقيقة ٠

ووجدت العامل للآخرة ان امتحن بمكروه فى تلك السبيل لم يهتم ، بل يسر ، اذ رجاؤه فى عاقبـــة ما ينـــال به عـــون له على ما يطلب ، وزائد فى الغرض الذى اياه يقصد ٠

ووجدته ان عاقه عما هو بسبيله عائق لم يهتم ، اذ ليس مؤاخـــذا بذلك ، فهو غير مؤثر فى ما يطلب ٠

ورأيته ان قصـد بالأذى سر ، وان نكبته نكبة سر ، وان تعب فيما سلك فيه سر ، فهو فى سرور متصل أبدا ، وغيره بخلاف ذلك أبدا .

وأخيرا يلخص ابن حزم نظريته المبتكرة بجانبيها اللذين يتضمنان الهدف والوسيلة فى قوله :

« فاعلم أنه مطلوب واحد ، وهو طرد الهم .

وليس له الا طريق واحد ، وهو العمل لله تعالى .

فما عدا هـذا فضلال وسخف » .

دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية فى مجال التعليم ..

أ ٠د ٠السعيد محمد بدوى

الحديث عن ضعف المستوى فى اللغة الفصحى اليوم هو أيضا حديث الأمس ، ويبدو أنه سيكون أيضا حديث الغد • وما يثير هذا الحديث اليوم هو أيضا ما كان يثيره فى الماضى : الأخطاء الاعرابية وأخطاء البنية الصرفية فى المقام الأول فى لغـة الحديث ، والأخطاء الاملائية والنحوية فى لغـة الكتابة أى هى الأخطاء فى مهارتى الانتـاج اللغوى : مهارة الحديث ومهارة الكتابة • أمـا مهارتا التلقى وهما مهارتا القراءة والاستماع بالفصحى فيبدو أن مستواهما لدى الطالب الجامعى أفضـل من ذلك بكثـير والا فكيف يتصـور انتهاؤه من دراسة مقررات المرحلة الثانوية باللغة العربية ، وكثير من هذه المقررات أشق على الفهم من بعض المقررات الجامعية ؟

واذا سلمنا جدلا أن الطالب المتوسط يستطيع المرور بالمرحلة الثانوية دون أن يتقن أيضا مهارتى القراءة والاستماع فان الأمر فى هذه الحالـه يتطلب منا فى هـذه الندوة أن نركز اهتمامنا على مرحلة ما قبل الجامعة ، لا لأن الجامعة ليست المكان المناسب لتعلم انسـان لغته القومية فحسب — بل لأن معنى ذلك أن جزءا كبيرا من المجهود التعليمى (وهو يتم أساسا من خلال الفصحى) فى اعـداد التلميذ للمرحلة الجامعية يضيع هباء بسبب غموض اللغـة الوسيط وصعوبتها على المتعلمين •

نستطيع أن نقول باطمئنان أن ما نسمع من حـديث عن الضعف فى العربيـة هـو حديث فى المقام الأول عن الضعف فى استخـدام علامات الاعراب • وقد جرى العرف فى المجتمع على اتهام شىء ما :

١ — قواعد النحو والصرف وما بها من تعقيد وتأويل وتعليل ·

٢ — الكتاب التعليمى الجامـد ، سىء الأخراج ·

٣ — قلة القراءة فى كتب التراث ·

٤ — المدرس المهمل ، غير الكفء ·

٥ — حجرات الدراسـة المزدحمـة ·

٦ — تلاميذ « آخر زمن » ··· الخ ·

وتقديم قائمة الاتهام يستتبع عادة تقديم « الحلول » :

١ — ففى مجال اصلاح النحو قامت الدعوة الى :

تبسيط قواعد النحـو (كاقتراح أمين الخولى الزام الأسماء الخمسة والمثنى وجمع المذكر السالم حالـة واحـدة فقط) **أو تبسيط الأقسـام** (كاقتراح الناعورى بالاكتفاء « بالمفعول » عن بقية أنواع المفاعيل والحال والتمييـز كمـا هـو الشـأن فى قواعـد الانجليزية) **أو تبسـيط المصطلحات**(كاقتراح ابراهيم مصطفى بالاكتفاء بمصطلح المسند والمسند اليه عن مصطلحات المبتدأ والفاعل واسم كان ··· الخ) · **أو الاكثار من التدريبات العملية والوصول الى القاعدة من خلال المثال** (وأشهر من نادى بذلك على الجـارم ومصطفى أمين فى كتابهما **النحـو الواضـح** والشيخ محمـد عرفه فى كتابه **اللغـة العربية ولمـاذا أخفقنا فى تعليمها أو حـذف ما لا يظهر فى الكلام** (مثل حـذف الاعراب التقديرى والغـاء العامل ، والفضل فى هذه الدعوة يرجع أساسا الى لجان الاصلاح التى عقدتها وزارة التربيـة والتعليم والمجمع اللغوى) ··· الخ ·

٢ — وفى مجال الكتاب الدراسى قامت الدعوة الى اعادة اخراجه فى صـورة مقبولة متأثرة أساسا بالطرق التربوية الحديثة · ومنذ عصر رفاعة الطهطاوى وكتابه **التحفة المكتبية فى تقريب العربية** عام ١٨٦٨ وصلتنـا

مئات المحاولات ، منها **قواعد اللغـــة العربية** لحفنى ناصف وآخرين ١٨٩١ **والنحــو المصــور** لزكى المهندس وآخرين ١٩٣١ **والنحــو الواضــح** لعلى الجــارم ومصطفى أمين **واحيــاء النحــو** لابراهيم مصطفى ١٩٣٧ **والنحــو الجــديد** لعبد المتعــال الصعيدى ١٩٤٧ **وتيســير النحـــو** لعبد العزيز القوصى وآخرين ١٩٤٩ **والنحــو المنهجى** لمحمد أحمد برانق ١٩٥٩ (ط ٢) **والنحــو الوظيفى** لعبد العليم ابراهيم ١٩٧٠ **والنحـــو المعقول** لمحمد حسن ١٩٧٢ و**النحو المصفى** لمحمد عيد ١٩٧٢ ... الخ .

٣ ـــ القراءة فى كتب التراث وحفظ أجزاء من القرآن والشعر وعيون الأخبار ... الخ حتى يتعود اللسان على النطق الصحيح .

٤ ـــ عقد المؤتمرات لبحث المشكلة . وعادة ما يتكرر فى هذه المؤتمرات كل ما قيل وما يقال وما سيقال .

٥ ـــ أمــا بقية « العلل » من ضعف **فى المدرسين وازدحام فى حجرات الدراســة** ، « **وآخرية** » **زمن الطلاب** ، فانها عادة تبقى بلا حل لارتباطها بأمــور أخرى أكبر من قضية اللغـــة العربية وحدها (هــذا الى جــانب أنه يبدو أنها علل خاصـــة باللغـــة العربية فى المقام الأول والا فكيف نفسر قلة الشكوى من مستوى العلوم والرياضيات مثلا ؟) .

غير أن قليلا من التأمل فى هــذه الحلول يكشف عن انها جميعا قــد طبقت فى صــورة أو أخرى من قبل ، كما تكشــف انه لا توجــد لغـــة قومية على ظهر الأرض تأخــذ من عصر أبنائها فى تعلم مبادئها ما تأخــذه اللغة العربية . فالطفل العربى يتعلم قواعــد لغته فى المرحلة الابتدائية والاعدادية والثانوية بل ويا للعجب فى الجامعة أيضا ! ثم نسمع أن القائمين على أمور اللغـــة العربية فى كل موقع يطالبون بمزيد من الساعات ومزيد من النحــو ، بل وأخطر من ذلك **يطالبون بقراءة التراث وســيلة لتقويم اللســان واتقان الفصحى** ، دون أن يتنبهوا الى ما يستقر فى ذهن الناشئة

من أن قراءة التراث هى أساسا لعـــلاج الضعف فى الاعـــراب ، وكأن التراث ليس الا خادما للنحـــو والقواعد • ورحم الله محمد تيمور حين قال « يقرأ الأجنبى ليتعلم ويتعلم المصرى ليقرأ » •

وقليل من التأمل فى سجل المختصين فى تعـــليم العربية يقودنا الى التأنى فى اعطائهم ما يريدون • فمن غير المعقـــول أن نخص مزيدا من الساعات ومزيدا من الجهـــد ومزيدا من المـــال لأفكار ومناهج ومواد دراســـية أثبتت التجربة الطويلة فى أنحاء العالم العربى فشلها فى تحقيق الهـــدف منها • ثم ما هـــذا الترياق النحوى الذى نصر على أن يتعاطاه الطفل العربى طوال فترات الدراسة ، ونجتمع حوله وننفض وتنعقـــد له المؤتمرات وتقام الندوات دون أن يظهر لدراسته فائدة ودون أن يقال فى شـــأنه جـــديد ؟

اننا جميعا نتفق على وجـــوب تطوير الدرس العربى ، وجعله ملائما للعصر الحـــديث • أى اننا نتفق على أن المفاهيم التى نؤسس عليهـــا خططنا فى تعليم اللغـــة العربية اليوم هى أساسا نابعة من مجتمع الأمس أو لغة الأمس • ولكننا فى عجلة الرغبة فى التطوير لا نبـــدأ من الأساس : وهو دراسة مجتمع اليوم وواقع اللغـــة اليوم وارتباط كل منهما بالآخر •

ان السبب الأساسى فى فشل المدرسة العربية وهبوط مستوى الطالب العربى عموما فى اللغـــة العربية (وما نتج عن ذلك من ضعف قدرته على التحصـــيل العلمى ، وضعف قدرته على التعبير الوظيفى — فضـــلا عن التعبير الابداعى — من خلال العربية الفصحى) هـــذا السبب لا يرجع أساسا الى ما يقال من ضعف المدرس وعـــدم اهتمامه ، ولا سوء تأليف الكتاب وقبح اخراجه ، ولا ازدحام المدرسة ، ولا تخلف « أبنـــاء هـــذا الزمـــن » (وان كان لهـــذا كله آثاره بالطبع) بقـــدر ما يرجع الى أن **واضعى المنهج المدرسى فى اللغة العربية لم يجددوا أبدا بصورة علميـــة واضحة محتوى هـــذا المنهج ، أى لم يقدموا وصـــفا علميا لنوعية اللغة**

المســتهدفة ودورها فى المجتمع ، وبنيتها العاملة ، وكميــة المفردات التى يهــدف المنهج الدراسى (لجميع المواد الدراسية وليس للغــة العربيــة وحــدها) الى تعليمها فى جميع المراحل المدرسية ، وخاصة فى المرحــلة الابتدائيــة •

وتبدأ المشكلة مع بداية التحاق الطفل بالمدرســة أى وهو فى السن التى يكون فيهــا قــد اتقن أساسيات اللغــة العامية ، لغــة أمه وأبيه وبيئتــه الأولى : فعلى الرغم من أن المنهج المدرسى ينص على أن التأليف فى المرحلة الابتدائية فى جميع المواد (وخاصة فى دروس اللغــة العربية حيث يتعلم الطفل القراءة والكتابة والتعبير عن نفسه) — هــذا التأليف ينبغى أن يقوم على **اللغــة ذات العبارات السهلة والكلمات البســيطة التى سبق للطفل أن تعــلم معظمها فى بيئتــه الاجتماعية قبــل التحاقه بالمدرســة** — على الرغم من هــذه التوصيات فانه لا يوجد لدى مؤلفى وزارة التربية فى أى مادة دراسية **تعريف بالمقصــود « بالعبارات السهلة » ولا قائمة واحــدة تشتمل على حصر احصائى « بالكلمات البسيطة » التى سبق للطفل أن تعلمها** • وتكتفى الوزارة فى تحقيق هذين المطلبين الأساسيين بالاعتماد على الخبرة الشخصية والانتقاء الذاتى لكل مؤلف •

ولكن الخبرة الشخصية لأحد الأساتذة ، وما يعتبره هو من العبارات السهلة أو الكلمات الشائعة أو الضرورية فى مرحلة ما ، لا تتفق عادة مع ما يراه أستاذ آخر فى ذات التخصص فضــلا عن أســتاذ فى تخصص مخالف •

وللبرهنة على هــذه النقطة قام الأستاذان ارنست مكاريوس وراجى رمونى من جامعة متشجان بتجربة فريدة أحصــوا فيها المفردات المستعملة فى أحــد عشر كتابا لتعليم العربية فى الولايات المتحــدة ألفها مؤلفون معظمهم من العرب ، وقدموا فى كتبهم من الكلمات ما اعتبروه — بناء على خبرتهم الشخصية — « أساسيا وكثير الشــيوع فيما يســمى » بالعربية الفصحى المعاصرة » • وقــد تبين من الاحصــاء أن المشترك من بين هذه

الكتب التى تبلغ مفرداتها النوعية ٣٦١٥ كلمة لا يزيد على ست كلمات فقط (بالاضافة الى ١٥ أداة مثل فى — على — من ... الخ) .

فاذا أضفنا الى ذلك أن الكتاب المدرسى يؤلف عادة للقطر كله ، وأن حصيلة البيئة اللغوية الأولى لطفل فى الصعيد لابد وأن تكون مختلفة عن حصيلة نظيره فى الاسكندرية مثلا ، تبين لنا جوانب أخرى من المشكلة . وقد تصادف عندما ألف الدكتور عبد العزيز القوصى فى الخمسينيات كتابه الشهير فى القراءة للمرحلة الابتدائية (كان يقوم على الطريقة الكلية أو ما أصبح يلقب بـ « طريقة شرشر ») — تصادف أن استخدم عبارة : فلفل نط شاف البط (فلفل اسم كلب) باعتبارها من الشائع المقبول لدى طفل فى سن السادسة . ولكن شاء سوء الحظ أن كلمة **نط** وهى تعنى قفز فى القاهرة — كانت — ولا تزال — تعنى القيام بالعملية الجنسية (وخاصة لدى البهائم) فى محافظة الشرقية وكثير من محافظات الصعيد .

أما بالنسبة للقواعد التى تجرى عليها اللغة ، فان الفصحى — كما نعلم — تجرى على نظامين متوازيين ، هما النظام التركيبى والنظام الاعرابى معا : فالعربية لها **بنيتها التركيبية الخاصة بها** ، أى طريقتها الخاصة فى بناء الجملة بأنماطها مثل الترتيب بين الفاعل والمفعول والمستثنى والمستثنى منه ... الخ مما لا يشاركها فيه غيرها بالتمام . ولها بالاضافة الى ذلك **نظام من العلامات الأعرابية** يدل بتقابله على العلاقات النحوية للجملة مثل علاقة الفاعل والمفعول وعلاقة المستثنى والمستثنى منه ... الخ .

وقد اختفى **النظام الاعرابى** من العامية كما نعلم ولكننا نجدها تجرى على **نظام تركيبى** يشبه الى حد كبير النظام التركيبى للفصحى . ولذلك يستطيع الطفل العربى — من خلال المهارات اللغوية التى اكتسبها فى بيئة المنزل — وقبل أن يلتحق بالمدرسة — أن يفهم عبارات الفصحى مثل « عادل فى المدرسة » و « عادل يقرأ » و « سعاد تكتب » ... الخ . أى أنه يقابل النظام التركيبى فى بعض جوانبه أولا فى البيت ، ثم يقابله

فى المدرسة فى السنوات الأربع الأولى حيث يتولى الكتاب المدرسى بطريقة تلقائية — وان كانت عشوائية — تنمية هـذا النظام التركيبى بتقـديم الأنماط التى تنقصـه منهـا .

ولا يجـد الطفل صعوبات تذكر فى تطوير نظـام العامية التركيبى ، واغنائه من الأنماط الخاصة بالفصـحى الى أن ينتهى به الأمر الى اتقان هـذه الأنماط اتقانا يرتقى الى مستوى السليقة اللغـوية . ذلك أن للنمط التركيبى فى اللغـة العربية الفصحى قيمة أساسية فى الدلالة اللغوية . فعبارة **ينصرف الى الدرس** تختلف اختلافا تركيبيا ودلاليـا عن عبـارة **ينصرف عن الدرس** ، وكلمة مثل **السامع** تمتاز فى صيغتها ودلالتها بصورة تلقائية عنـد العربى عن كلمة **المسـموع** فى دلالتها وصـيغتها أيضـا . فالسر فى نجاح الطفل العربى فى تعـلم البنيـة التركيبية للفصحى وفهم دلالتها أيضـا بدون عنـاء ظاهر هو وجود الارتباط الشرطى بين أنواع البنيـة وأنواع الدلالة وجودا وعـدما .

فاذا ما انتقلنا الى النظام الاعرابى وجـدنا الأمر يختلف اختلافا جوهريا : **فالنظام الأعرابى بعلاماته المختلفة قـد فقد رصيده الدلالى فى اللغـة العربية المعاصرة ، وأصبح فى واقعنا الحاضر غير ذى موضوع . وهـذا واضـح ومتفق عليـه .**

فنحن نقرأ هـذا المقال ونفهمه دون حاجة الى علامات الاعراب ، كما يلجأ الكثيرون الى تسكين أواخر الكلمات عنـد القراءة الجهـرية للآخرين دون أن يحول ذلك بينهم وبين الفهم . وكثـير من المتحـدثين بالفصحى يستخدمون علامات الاعراب استخداما عشـوائيا (مثـال من التليفزيون المصرى « ... فرأى دار حولها حركة كثيرة ») دون قيـام صـعوبة فى فهم ما يقال . ولو تحولت هـذه الجملة باعرابها الخاطىء هذا الى مقابلها التركيبى وهو « فرأته الدار حولها » لما أمكن فهم معناها .

فكيف يستطيع التلميـذ أن يستبطن **أحـوال الاعـراب** ، ويربطها

بالمكونات الدلالية للجملة العربية ، ويصـــل بهذا الربط الى ما نريده من مستوى « الملكة اللغـــوية » فى الوقت الذى لا يوجـــد فيه أى ارتباط **معنوى واقعى** بين الجانبين •

ان صـــعوبة تعـــلم النظام الاعرابى لا ترجع أساسا الى ما يقال عن تعقيـــده ، فهو ليس أصعب من الرياضيات ، كما ان قواعـــد بعض اللغات الأخرى مثل اللاتينية والألمانية لا تقل عنه صـــعوبة ، مع الفارق الواضـــح فى درجة نجاح الألمـــان مثلا فى تعلم لغتهم قبل انتهاء المرحلة الابتدائية • وانما ترجع الصعوبة فى تعـــلم هـــذا النظام الى عدم وجود نظام دلالى يوازيه ويرتبط به وجودا وعدما : فالتفريق الدلالى بين معنى الفاعلية ومعنى المفعولية مثلا لا يرتبط تلقائيا وجودا أو عـــدما برفع الأول ونصـــب الثانى ، بل يرتبط فى المقام الأول بمعالم غير اعرابية فى الجملة • فكيف نتوقع من المتعلم أن يتملك ناصـــية هـــذا النظام المعقـــد داخل فراغ دلالى لا مغزى له ؟ وأين الارتباط الشرطى اللازم توافره فى عمليات التعـــلم الناجحة ؟

ان المأساة الحقيقية فى محاولاتنا لتعليم شىء لا وجود له فى الواقع اللغوى للعربية المعاصرة لا تكمن فقط فى ضياع المجهود الذى نبذله فى تعليم لغتنـــا ، (حتى أصبحنا ننفق السنوات الطوال فى التعـــلم لكى نستطيع مجرد القراءة الصحيحة) ، ولا فى زيادة الوقت الذى نبذله فى ذلك عن مثيله فى اللغات الأخرى ، بل المأساة الحقيقية هى أننا قد أغفلنا فى تعليمنا للغتنـــا ما له وجود حقيقى ، فانفصم التعليم المدرسى للغة عن الواقع الذى حولنا • وكانت النتيجة (أو بعضـــها) ان عطلنا بذلك قدرة أبنائنا على التلقائية والابداع فى التعبير ، وخلقنا لهم من العقد ومركبات النقص وكراهية لغتهم وعـــدم الأنس بها ما أصبح يصرفهم اليـــوم عن القراءة والمضى فى تثقيف أنفسهم • وليست هـــذه دعوة الى اغفال الاعراب واهماله ، ولكنها دعوة الى وضـــعه ــ بعـــد دراســـة الواقع اللغـــوى

المعاصر — فى وضـــعه الصحيح من خريطة الدلالة اللغوية للعربية المعاصرة من جهـــة ، ولعربية التراث من جهـــة أخرى •

لقـــد اتفق المجتمع العربى على تحقيق هـــدفين فى تعليم أبنائه اللغة العربية : الحفاظ على التراث اللغوى والتمسك به وابقائه حيا من جهة ، ومواكبة العصر الحاضر والاستجابة لمتطلبات الحضـــارة الحديثة ، والدخول باللغـــة العربية ودراستها فى القرن الواحـــد والعشرين من ناحية أخرى • ولهـــذا فان هناك حاجة ملحة لتكوين مجموعات للبحث العلمى فى طبيعـــة العربية الفصحى المعاصرة وما بينها وبين لغـــة التراث القـــديم من صلات بحيث نجد بين أيدينا آخر الأمر أحكاما عن اللغة العربية المعاصرة لا تقل فى علميتها عن تلك التى تركها لنـــا الخليل بن أحمـــد عن لغـــة التراث العربى القـــديم • (هـــذه الأحكام التى مازلنا نستخدمها — بكل أسف — فى وصف اللغـــة المعاصرة) • وعندما تصبح هـــذه المـــادة المتصلة بواقعنا اللغوى فى أيدينـــا نكون قادرين على اعادة صـــياغة مناهج اللغة العربية فى مراحل التعليم المختلفة بطريقة تنبع من المجتمع المعاصر وتخـــدم أغراضـــه •

لقـــد جرت محاولات كثيرة من رجال التعليم على الخصوص للتغلب على مشكلات اللغـــة العربية ، وأنشأوا لهـــذا الغرض أقساما خاصـــة بالوزارة لتطوير مناهج تدريسها ، ولكن النتائج لم تكن مرضـــية حتى لهم أنفسهم • ولا يقع اللوم فى سلبية هـــذه النتائج على رجل التعليم ، بل على علماء اللغـــة العربية المعاصرين : فدور رجل التعليم فى موضوع اللغـــة هو تطبيق النظريات ونتائج الأبحاث التى ينتهى اليها عالم اللغـــة • فنحن لا ننتظر مثـــلا من واضع منهج الكيمياء لمراحل التعليم المختلفة أن يبحث فى موضوع الكيمياء أو يبتكر مواد جـــديدة تسد حاجات العصر • (بل انه لو فعل هـــذا لما تقبل أحـــد منه مثل هـــذا العمل فى المنهج المدرسى) • كذلك لا ننتظر من رجل المنهج فى تدريس مـــادة اللغـــة العربية أن يقوم

بدورى البحث والتطبيق • بل لا ينبغى أن يقبل منه هـذه المحاولة عندما يحاولهـا •

لقـد آن الأوان لانشاء مركز قومي للأبحاث فى مشاكل العربية بما فى ذلك دورها فى الميدان التربوى ، على أن تعطى الأولوية لاجراء الدراسات على لغـة التلميذ وهو على عتبات المدرسة فى كل مجتمع عربى على انفراد • وفى الوقت ذاته تجرى الأبحاث على الخصائص اللغوية الواقعية للعربية المعاصرة ودورها الحضـارى والعلمى والثقافى الذى عليهـا أن تؤديه ، ثم تقـارن نتائج هـذه الدراسات ويوضـع جدول زمنى يحدد المراحل التدريجية لانتقال الطفل من لغتـه الأولى الى اللغـة التى عليه أن يتعلمها ويتعـلم من خلالهـا فى جميع المراحل الدراسية المختلفة ، ليس فقط فى مادة اللغـة العربية وحـدها ، بل فى جميع المواد وبصـورة منسـقة متكامـلة •

ان مشكلة اللغـة العربية فى مراحل التعليم لا تعانى من قلة الحلول التى اقترحت لهـا حتى الآن (فهى كثيرة والحمد لله) بل هى تعانى من ذاتية هـذه الحلول ، وعـدم قيامها غالبا على أبحاث ميدانية شاملة تحيط بالواقع وتبـدأ منـه • ولن يتم ذلك الا من خـلال مركز علمى للأبحاث المتخصصة فى اللغـة ، تكون له امكانية مسح المشكلة من جميع جوانبهـا وتنسيق الدراسات التى تغطيها وتوجهها بعـد ذلك لحل ما نعانى منـه من مشـكلات •

فاعلية المعنى النحوى فى بناء الشعر

د. محمد حماسة عبد اللطيف

تعانى الدراسات النحوية المعاصرة فى العالم العربى من ركود يكاد يبلغ بهـا حـد الشلل ، وذلك لأن النحـاة المعاصرين تخلوا طائعين عن جوانب كانت تمـد الدراسة النحوية بالحياة والاستمرار ، فقد ابتعدت الدراسة النحوية عن مجال النصوص الحيـة تكتنه أسرارها ، وتستكشف مزايا التعبير فيها ، واكتفت بترديد الأمثلة الجامدة المحنطة ، واصطناع نظائر لهـا لا تقل عنها جمودا يعنى فيها بالإعراب من رفع ونصب وجر . وقـد دفعت هـذه الأمثلة الغريبة أعرابيا وقف على حلقة أحـد النحاة فسمع حـديثا عن « ضرب زيد عمرا ، وضرب عمر زيدا » [1] ـ دفعته الى أن يقـول :

أنـا مـالى ولامـرىء	أبـد الدهـر يضرب
خـل زيـدا لشـأنه	حيثمـا جـاء يذهب
واستمع قـول عاشـق	قـد شـجاه التطـرب

---

(١) ليس معنى هـذا أننى أرفض أن تستخدم الأمثلة المصنوعة من أجل التعليم حينما يكون الغرض هو تعليم أوليات النحو ، وان كنت أفضل أن يكون ذلك من خلال نصوص عربية سليمة تختار بدقـة وعناية للمراحل التعليمية الأولى ، لأن هـذا يؤكد فى ذهن الدارس عـدم انفصال النحو عن اللغـة ويرسخ فى نفسه أنه يتعلم النحو لغرض معين ، والوضع الحالى يشعر المتعلم أنه يتعلم النحو لذاته منفصـلا عن أية غاية . واننى أتوجه بهذا الحـديث فى هـذا المقام للمتخصصين فى علوم العربية على وجه العموم وقـد قسموا دراسة النص بينهم ، وقالوا أول الأمر ان التقسيم بهـدف تيسير الدراسة وتعميقها ، ثم انفصل كل فريق عن الآخر انفصالا تاما ، واتسعت الهوة بينهم ، وتحملت النصوص وحـدها نتائج هذا التقسيم المخـل ، وصـار كل فريق لا يسمح للآخر أن يخوض فى مجاله بدعوى التخصص .

ومن جانب آخر انفصلت عن الدراسات النحوية جوانب من الدرس اللغوى ، واستقل بهـــا من يسمون « علماء اللغـــة » وأصبحنا نجـــد متخصصين فى علم اللغة يستنكفون أن يكونوا « نحاة » ، ومتخصصين فى النحو منقسمين على أنفسهم ، بعضهم يلحق نفسه متمسحا بعلماء اللغـــة ولم يحصل ما حصله أولئك ، وبعضهم يرى فى الازراء بهؤلاء « المحدثين » خير وسيلة للدفاع عما فى يده من بضـــاعة كاسدة لا يحسن عرضها ، وقليل منهم يتقن أشياء من القـــديم ، ويجيـــد الدفاع عنها ، ولكنه يصم أذنيـــه عن دعوة المحدثين ، ولا يرى فيهـــا خيرا كثيرا أو قليلا ، ولا يجد فى نفسه الخوض فيما يخوضون فيه •

وقـــد نشطت حركة عـــلم اللغة الحـــديث فى أوائل الخمسينات من هـــذا القرن فى العالم العربى ، وكانت مرجوة لخير كثير ، ولكنها أسفرت — حتى الآن على الأقل — ، بعـــد أن خفت بريق الترجمة ، عن حصاد لم يفـــد كثيرا ، وفى فترة وجيزة أصبح هناك تكرار لمـــا قيل من قبـــل • ولم تستطع هذه الحركة التى كانت نشطة أول الأمر أن تتلاحم مع النسيج العربى ، وانحسر بعضـــها فى دراسة العاميات تاركا مجال الفصحى • ولكن النتيجة التى تسلم لهـــذه الحركة أنها نجحت فى تثبيت بعض المفاهيم العامة فى دراسة اللغـــة ، وهزت كثيرا من المسلمات فانطلقت ألسنة بعض شـــباب الباحثين وأقلامهم فى نقـــد القـــديم ، وتجريحه ، وتخطئتـــه ، والتهجم عليه ، والتهكم به دون أن يقـــدم هؤلاء وأولئك بديلا عنه •

واستقلت فئة ثالثة بالنصوص الأدبية ، يرى بعضها أن ليس من حق أحـــد آخر الدخول فى مملكتها ، وقـــد أسقطت هـــذه الفئة من حسابها ما يشغل الفئتين السابقتين من عـــلم لغـــة أو نحـــو ، ولم ير المنتمون اليهـــا ضرورة للاهتمام بهذا الجانب من جوانب الدرس ، وابتعد نقـــاد الأدب عن الاهتمام بفاعلية النظام النحوى ظنا أنه لا يعنيهم فى شىء ،

وقـد انتقـد بعضهم هـذا المسلك [٣] وفى الوقت نفسه انعزلت الدراسات النحوية ولم تستطع تخطى هـذه الحواجز الوهمية ، وعجزت الدراسات اللغـوية عن انشاء مدرسة ذات اتجاه معروف أو خلق مذهب ذى أبعـاد محـددة واضحة يجتذب اليه دارسى الأدب [٣] .

إن الركود الذى تعانى منه الدراسات النحوية الآن — رغم ما تقذف به أفواه المطابع من عشرات الكتب — يحتاج الى فتح نافذة فى جـداره

---

(٢) يقول الدكتور مصطفى ناصف فى كتابه دراسة الأدب العربى (الدار القومية للطباعة والنشر) ص ٢١٤ : « والواقع أن فاعلية النظام النحوى فى خلق المعنى المتعدد غير ماثلة فى أذهاننا ، وهـذه الفاعلية جزء أساسى من حيوية اللغـة وقدرتها على أداء كثير من وظائفها . وقـد بـذل المتقدمون ما وسعهم من أجـل توضيح هـذه الملاحظة ، فنظام الكلمات ونوع الترابط والانفصال بين العبارات ، والتفاوت الملحوظ بين صيغ الكلمات فى العبارة ، كل أولئك كان مجالا واسعا لكشف امكانيات غير قليلة ، ولكن يظهر أننا حتى الآن لا نقـدر خطر الفهم النحوى الناضج ، أو نظن أن مراجعة المعانى أمر لا يهم المشتغلين بالشعر وفلسفة الفن » وانظر « قضايا الشـعر المعاصر » لنازك الملائكة ص ٢٣٩ (الطبعة الثالثة) حيث تأخـذ على النقاد عدم اهتمامهم بالنحو . غير أنها تعنى بالنحو المستوى التعليمى من الرفع والنصب والجر ، ولا يفهم من كلامها الاهتمام بالنحو بوصفه ذا فاعلية فى بناء الشعر .

(٣) لم يكن الأمر فى الآداب الأوربية على ما جرى عليه الحال عندنا ، فعلى حين تنفصل كل فئة عن الأخرى عندنا ولا يتعاون بعضـها مع البعض الآخر تألفت منذ الربع الثانى من هـذا القرن مدرسة ذات مذهب أدبى معين عرف بالبنائية بدأت أصداؤه تتردد عندنا الآن ، تقـوم دعائم هـذا المذهب على معطيات عـلم اللغة ، وتستند مرتكزاتها وأصولها على مدرسة جنيف بريادة العالم اللغوى السويسرى فرديناند دى سوسير (١٨٥٧ — ١٩١٣ م) وحلقة الدراسات اللغوية ببراغ (١٩٢١) وحمل لواء الفكرة وشغل بتنظيرها وتطبيقها علمـاء من أوربا الشرقية أولا ثم امتدت لتجـد صـدى قويا لها فى كل اللغات الأوربية ، ويمثل الخط الرئيسى لهـذا المذهب الابتعاد عما كان شـائعا فى الدراسة الأدبية من تتبع مصادر الأفكار وقضـايا التأثير والتأثر ، والاهتمام بالدلالات السياسية والاجتماعية ، والتركيز من ثم على العمل الأدبى وحـده بوصفه وحـدة مستقلة تحمل مفاتيحها جميعا فى تكوينهـا الخاص بحسـبان الأدب عملا لغويا قبل كل شىء . (انظر الفصل الأول من كتاب : نظرية البنائية فى النقد الأدبى » للدكتور صلاح فضل (القاهرة ١٩٧٧ م) ومحاولة لتحليل البناء الشعرى عند نزار قبانى لبير جورجان ترجمة أحمد درويش — البيان أكتوبر ١٩٧٧ م) .

الأصم حتى تتحرك هذه الدراسات فى مجرى يضمن لها السلامة والاستمرار ، ويتيح لها حياة طبيعية بدلاً من تلك الحياة المصطنعة المتكلفة التى لن يصبر عليها القائمون بالأمر كثيرا •

ومن المعروف أن حيوية النحو فى القديم نبعت من أنه علم نصى ، وغير خاف أنه نشأ فى حضن القرآن الكريم ، ومن أن النحاة القدماء لم يوقفوا دراستهم على الجانب النظرى فحسب ، بل تخطوا ذلك الى الجانب التطبيقى ، وقد اتخذوا من القرآن الكريم والشعر القديم وشعر معاصريهم — أحيانا — مادة خصبة للتطبيق النحوى ؛ ومن هنا وجدت فى خزانة التراث عشرات الكتب لشرح القرآن وتفسيره واعرابه ، وشرح مختارات الشعر ، ودواوين بعض الشعراء شرحا يقوم فى جانب كبير منه على فهم العلاقات النحوية ؛ ولذلك استطاعت الدراسات النحوية القديمة أن تحيا وتتخطى الينا القرون والأجيال • ويعرف المشتغلون بالنحو وعلوم العربية أن كثيرا من القضايا النحوية لا تفهم من كتب النحو وحدها بل من كتب التفسير وشرح المختارات الشعرية والأمالى والمجالس التى تعتمد على مقطوعات الشعر المختلفة والروايات الأدبية •

وقد كان كتاب سيبويه — وهو أول مؤلف نحوى يصل الينا — كتابا جامعا لعلوم العربية وفقه أسرارها ، وإن قارئه ليستشعر أنه يهتم بحسن الكلام وقبحه لا بمجرد صحته وحسب ، فيقول عن الإخبار عن النكرة بنكرة « وذلك قولك : ما كان أحد مثلك ، وما كان أحد خيرا منك ، وما كان أحد مجترئا عليك • وإنما حسن الإخبار ههنا عن النكرة حيث أردت أن تنفى أن يكون فى مثل حاله شئ أو فوقه ، لأن المخاطب قد يحتاج الى أن تعلمه مثل هذا • واذا قلت : كان رجل ذاهبا ، فليس فى هذا شئ تعلمه كان جهله • ولو قلت : كان رجل من آل فلان فارسا ، حسن ؛ لأنه قد يحتاج الى أن تعلمه أن ذاك فى آل فلان ، وقد يجهله • ولو قلت : كان رجل فى قوم عاقلا ، لم يحسن ؛ لأنه لايستنكر أن يكون

فى الدنيا عاقل ، وأن يكون من قوم ، فعلى هذا النحو يحسن ويقبح »[٤] . فنحن هنا أمام تذوق للتركيب وشرح لأسرار حسنه وقبحه ، ولسنا أمام قاعدة نحوية صارمة تجيز شيئا وتخطىء آخر . وقد يطول بنا القول اذا أخذنا فى تتبع الكتاب على هذا النحو ، ولكنى أود أن أشير الى نص آخر من الكتاب يكشف عن روح الاهتمام بالتركيب وما يتعلق به من معنى ، يقول سيبويه فى باب الفاعل والمفعول : « فإن قدمت المفعول وأخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى فى الأول ، وذلك قولك : ضرب زيداً عبد الله ، لأنك إنما أردت به مؤخرا ما أردت به مقدما ، ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه ، وإن كان مؤخرا فى اللفظ . فمن ثم كان حد اللفظ أن يكون فيه مقدما ، وهو عربى جيد كثير ، كأنهم إنما يقدمون الذى بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى ، وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم »[٥] وهذا يكشف عن محاولة سيبويه بيان أغراض التركيب فى الوقت الذى يقدم فيه أنماطه النحوية .

وقد شغل كثير من النحاة بعد سيبويه بالتأليف فى معانى الشعر وقواعده ، ومن هؤلاء المبرد وثعلب[٦] ، على تفاوت بينهم فى طريقة التناول ومحاولة الافادة من الاستخدام النحوى .

---

(٤) سيبويه — الكتاب : ٥٤/١ (طبعة دار القلم بتحقيق عبد السلام هارون ١٩٦٦ م وراجع طبعة بولاق ٢٧/١ ، ٢٨) وانظر ما كتبه الأستاذ على النجدى ناصف عن قيمة الكتاب وتأثر البلاغيين به والنصوص التى قابلها بأصول الكتاب من علماء البلاغة فى « سيبويه امام النحاة » صفحة ٢٩٤ وما بعدها (عالم الكتب بالقاهرة) ، وقارن بما فى كتاب الدكتور عبد الرحمن السيد « مدرسة البصرة النحوية » ٥٣٩ وما بعدها (الطبعة الأولى توزيع دار المعارف) .

(٥) الكتاب ٣٤/١ (طبعة دار القلم وفى طبعة بولاق ١٥/١ ، ١٦) وقد نقل عبد القاهر الجرجانى الجزء الأخير من هذا النص فى « دلائل الاعجاز » وفيه « وهم بشأنه أعنى » بدلا من « وهم ببيانه أعنى » صفحة ٨٤ (طبعة المنار) .

(٦) يحفل الفهرست لابن النديم بأسماء كثير من الكتب فى هذا الباب ، وقد سقط كثير من هذه الكتب من يد الزمن وبقى القليل منها ، وقد نشر محمد عبد المنعم خفاجى كتاب « قواعد الشعر » لثعلب سنة ١٩٤٨ (دار احياء الكتب العربية — القاهرة) .

ولم يكن « الإعراب » بالمفهوم الذى ساد فى العصور المتأخرة شاغلا للنحاة الأوائل بقدر ما كان يشغلهم بيان التركيب ، وقد كان يتردد بينهم أن استقامة المعنى أهم من استيفاء الاعراب ، واذا كان هناك خروج على السمت المألوف ؛ فإن ذلك لارادة معنى معين « وليس شىء يضطرون اليه الا وهم يحاولون به وجها » كما يقول سيبويه [٧] ، ويقول ابن جنى « فإن العرب قد تحمل على ألفاظها لمعانيها حتى تفسد الاعراب لصحة المعنى » [٨] ؛ ولذلك لم يعد عبد القاهر الجرجانى « الإعراب » بهذا المفهوم من وجوه التفاضل والمزية فى الكلام ، « وذلك أن العلم بالاعراب مشترك بين العرب كلهم ، وليس هو مما يستنبط بالفكر ويستعان عليه بالروية ، فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع ، أو المفعول النصب ، أو المضاف اليه الجر بأعلم من غيره ، ولا ذاك المفعول به مما يحتاجون فيه الى حدة ذهن وقوة خاطر ، إنما الذى تقع الحاجة فيه الى ذلك العلم بما يوجب الفاعلية للشىء اذا كان ايجابها من طريق المجاز كقوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » وكقول الفرزدق : « سقتها خروق فى المسامع » وأشباه ذلك مما يجعل الشىء فيه فاعلا على تأويل يدق ، ومن طريق تلف ، وليس يكون هذا علما بالاعراب ، ولكن بالوصف الموجب للاعراب » [٩] ويؤكد عبد القاهر الجرجانى هذه الفكرة فى أكثر من موضع ويلح عليها ، فيقول فى موضع آخر : « ومن العجب أنا اذا نظرنا فى الاعراب وجدنا التفاضل فيه محالا ؛ لأنه لا يتصور أن يكون للرفع والنصب فى كلام مزية عليهما فى كلام آخر » [١٠] فليس الحديث هنا عن مستوى الصحة اللغوية فى حد ذاتها فكون الكلام صوابا لا يوجب له مزية ولا فضلا ؛ « لأنا لسنا فى ذكر تقوم اللسان والحرز من اللحن وزيغ

---

(٧) الكتاب ٣٢/١ (دار القلم) و ١٣/١ « بولاق » .

(٨) ابن جنى : المحتسب فى تبيين شواذ القراءات والايضاح عنها ٢١١/٢ تحقيق على النجدى ناصف وعبد الفتاح شلبى (المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ١٩٦٩ م) .

(٩) عبد القاهر الجرجانى — دلائل الاعجاز صفحة ٣٠٢ (طبعة المنار) .

(١٠) السابق نفسه صفحة ٣٠٦ .

الاعراب فنعتد بمثل هــذا الصواب ، وإنما نحن فى أمور تدرك بالفكــر اللطيفة ، ودقائق يوصــل اليها بثاقب الفهم » [١١] وهــذه الفكر اللطيفة والدقائق التى لا يوصل اليها الا بثاقب الفهم هى المعانى الموجبــة لأن يكون الكــلام على هــذا النحو أو ذاك من التركيب ، فاذا كان ما يراد التعبير عنه قويا جــاء التعبير عنه بالقوة نفسها • وقد كان بعض متقدمى النحويين يعتقدون أن « الأصــوات تابعة للمعانى فمتى قويت ؛ قويت ، ومتى ضعفت ؛ ضعفت » [١٢] وفى ضوء هــذا المبدأ عالج ابن جنى بعض القراءات القرآنية ، وفسرها تفسيرا لم يسبق اليه ، ففى قراءة الحسن البصرى لقوله تعالى (سأوريكم دار الفاسقين) — ســورة الأعراف من الآية ١٤٥ — باشباع ضمة الهمزة فى سأوريكم — يقول : « وزاد فى احتمال الواو فى هــذا الموضع **أنه موضع وعيــد واغلاظ فمكن الصــوت فيه وزاد اشــباعه واعتمــاده** فألحقت الواو فيــه » [١٣] • وفى تفســير قراءة على بن أبى طالب وابن مسعود ويحيى والأعمش لقوله تعالى (ونادوا يا مــال ليقض علينا ربك) — سورة الزخرف من الآية ٧٧ ، بترخيم مالك — نجــده يفسر ترخيم « مالك » هنا تفسيرا يتفق مع المبدأ السابق حيث يقول « وذلك أنهم لعظم ما هم عليه ضعفت قواهم ، وذلت نفوســهم ، وصغر كلامهم ، فكان هــذا من مواضع الاختصــار ضرورة عليه ووقوفا دون تجــاوزه الى ما يســتعمله المالك لقوله القــادر عــلى التصرف فى منطقة » [١٤] ، فهنا تجاوز لرصــد الظاهرة الى تفسيرها والاشارة الى ربطهــا بالموقف الذى ترد فيــه •

وكانت هــذه اللمحــات نظرات فردية موزعة فى تناول القــدماء

---

(١١) السابق : صــفحة ٧٧ .

(١٢) ابن جنى — الخصائص ٢/٢١٠ (تحقيق محمــد على النجار ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٥) .

(١٣) ابن جنى — المحتسب ٢/٢٥٩ .

(١٤) السابق : ٢/٢٥٧ وقارن بما فى « الانصاف فى مســائل الخــلاف لابن الأنبارى » فى المسألة الخمسين .

للنصوص وكانت تؤكد أن ثمة فكرة كامنة تحتاج الى الوقت الملائم للظهور ، حتى كان الحديث عن اعجاز القرآن واختلافهم حوله هل هو بالصرفة أو بما تضمنه من الأخبار أو بتركيبه ونظمه أو بكل هذه جميعا — كان الحديث عن اعجاز القرآن مجالا خصبا للكشف عن طاقات اللغة الكامنة فى التعبير الأدبى ، وكان معظم الاعتماد فى هذا المجال على المعانى النحوية •

وقد ظلت هذه البذور تنمو حتى اكتملت عند عبد القاهر الجرجانى فى نظريته المعروفة « النظم » ، وقد أفاض فى ربط المعانى النحوية بمدلول النص الأدبى ، وأرجع كل مزية فى التعبير الى المعانى النحوية لا غير •

وليس النظم عنده فى مجمل الأمر « الا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التى نهجت فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التى رسمت لك فلا تخل بشىء منها ، وذلك أنا لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر فى وجوه كل باب وفروقه ؛ فينظر فى الخبر الى الوجوه التى تراها فى قولك : زيد منطلق ، وزيد ينطلق ، وينطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وزيد المنطلق ، والمنطلق زيد ، وزيد هو المنطلق وزيد هو منطلق »[١٥] فقد ذكر عبد القاهر الجرجانى هنا ثمانية وجوه للاخبار عن انطلاق زيد ، سبعة منها بالجملة الاسمية ، وواحد منها بالجملة الفعلية حيث تقدم فيها الفعل المضارع « ينطلق زيد » فتحول المبتدأ الى فاعل بدلا من أن يكون ضميره هو الفاعل ، وتتناول الوجوه السبعة للخبر ، تنكيره ، وتعريفه ، وتقديمه ، وتأخيره وافراده وتركيبه ، وفصله بضمير فصل أو عماد عن المبتدأ • ولم يكن عبد القاهر الجرجانى — هنا — قاصدا الى حصر هذه الوجوه ، والا فهنا أوجه أخرى محتملة وممكنة ، ولكن هذه الأوجه هى التى

---

(١٥) عبد القاهر الجرجانى — دلائل الاعجاز صفحة ٦٤ (طبعة المنار) •

تحتملها كلمة « منطلق » أو « ينطلق » أى فى حالة اسم الفاعل والمضارع فحسب .

وما يقوله عن الخبر يقوله عن الحال ، مع استعداد الحال لامكانات أكثر من الخبر ومع الحال الجملة خاصة ، ووجوه الشرط والجزاء ، ومعانى الحروف التى تشترك فى معنى ثم ينفرد كل منها بخصوصية فى ذلك المعنى لا يشركه فيها غيره ، والجمل وما يكون بينها من الفصل والوصل ، والنظر فيما اذا كان الوصل « بالواو » أو « بالفاء » أو « ثم » أو « أو » أو « أم » أو « لكن » أو « بل » ، وما يلابس ذلك كله من التعريف والتنكير والتقديم والتأخير فى الكلام ، والحذف والتكرار والاضمار والاظهار ، وهل وضع كل من ذلك مكانه ، واستعمل على الصحة وعلى ما ينبغى له ؟ فهذا هو السبيل الى النظم ؛ « فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا ، وخطؤه إن كان خطأ الى النظم ويدخل تحت هذا الاسم الا وهو معنى من معانى النحو قد أصيب به موضعه ووضع فى حقه ، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه ، واستعمل فى غير ما ينبغى له ، فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده ، أو وصف بمزية وفضل فيه الا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد ، وتلك المزية وذلك الفضل الى معانى النحو وأحكامه ، ووجدته يدخل فى أصل من أصوله ، ويتصل بباب من أبوابه » [١٦] .

وقد ألح عبد القاهر الجرجانى على هذه الفكرة وأدار وجوه القول فيها ، وقد أتاحت له كثرة مراجعتها وانعام النظر فيها أن يقع من خلالها على عدة أفكار دقيقة تدور فى هذا الاطار ، فعنده أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الاعراب — أى الوجوه الموجبة له — هو الذى يفتحها ، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها ،

---

(١٦) السابق : ٦٥ .

وأنه المعيار الذى لا يتبين نقصـان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه ، والمقياس الذى لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع اليه [١٧] ، والألفاظ لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هى كلم مفردة ، وأن الألفاظ تكتب لهـا الفضـيلة وخلافها فى ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها أو ما أشبهه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ [١٨] .

وأولى هـذه الأفكار بالعناية فى مجال الاشارة الى النظـم عنـد عبد القاهر الجرجانى هى الفكرة التى يشير فيها الى أن هـذه المعـانى التى يقصـد اليها ليست معانى من الممكن حصرها وتحديدها بحيث يمكن التقعيد لهـا ، بل هى معان كثيرة متجـددة مع تجـدد الابداع الأدبى نفسـه ، يقول : « واذ عرفت أن مدار النظم على معانى النحو وعلى الوجوه والفروق التى من شأنها أن تكون فيه فاعـلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لهـا غاية تقف عندها ونهاية لا تجـد لها ازديادا بعـدها ، ثم اعـلم أن ليست المزية بواجبة لهـا فى أنفسها ، ومن حيث هى عـلى الاطـلاق ، ولكن تعرض بسبب المعانى والأغراض التى يوضع لها الكلام ثم بحسب موضع بعضها من بعض واستعمال بعضـها مع بعض » [١٩] وهـذه مسألة جـديرة بالاعتبار ، ولا يصح أن نهملها .

لقـد كان من جملة أغراض عبد القاهر الجرجانى من نظرية النظم غرض دينى — وله كل الحـق فى ذلك — حيث أراد الدفاع عن اعجـاز القرآن ، وبيان طريقه من خـلال النظم ، وتعليم طريقة الجـدل فى ذلك وعـدم الوقوع فى مغالطة الخصـوم [٢٠] ، ولعل هـذا ما جعل تطبيقاته لهـذه النظرية لم تكن الا على مستوى الجملة الواحـدة بوصفها وحـدة فنيـة مستقلة تحمل كل مقومات تمايزها واستقلالها ، وقـد يصـلح هذا

---

(١٧) انظر السابق صفحة ٢٣ ، ٢٤ .
(١٨) السابق نفسه ص ٢٣ ، ٢٤ .
(١٩) السابق نفسه ص ٦٩ .
(٢٠) انظر صفحة ٣٣ ، ٣٤ .

الضرب من التناول للقرآن الكريم على اعتبار أن كل آية فيه بل كل جملة منه معجزة فى ذاتها ولكن هـذا التناول لا يصلح للشعر من حيث إننا لسنا نريد تحليل جملة من القصيدة أو بيت واحد فيها بل نريد تحليل القصيدة كلها بوصفها وحدة بنائية متكاملة ذات أجزاء كل جزء فيها يقوم بوظيفة معينة فى تكامل هـذا البناء ؛ اذ إن هـذا يدفع الى التساؤل المرتاب : ما الذى يدفع الشاعر الى صوغ هـذا العدد من الأبيات المستقلة والأغراض المتنافرة فى قصيدة واحدة ؟

ومن هنا كانت خطورة ما صنعه عبد القاهر من التمثيل بأبيات مستقلة معزولة عن سياقها منظور الى كل بيت منها على أنه عمل فنى مكتمل ، وقد تحنطت هـذه الأمثلة ، فظلت تتداول بين البلاغيين من بعده حتى فقدت بريقها •

ومع هـذا فإننى أرى أن محاولة عبد القاهر الجرجانى محاولة وضيئة فى تاريخ النظر الى النصوص الأدبية وتفسيرها ، وقد كان المرجو أن تثمر هـذه المحاولة بعد أن تنمو نموا طبيعيا من بعده حتى تصبح منهجا ثابت الدعائم واضح المعالم ، ولكن يبدو أن من أتى بعده أعشاهم بريق ذهنه وتوقد خاطره فداروا فى اطاره ، ولم يزيدوا على عمله شيئا الا التفريع والتقسيم ومحاولة التقعيد ، مع أن هـذه المعانى تند عن التقعيد الصارم • وقد كان أولى بمن جاء بعد عبد القاهر الجرجانى أن يحاولوا تطبيق هـذه النظرية فيكثروا من ذلك ، لأن حياة هـذه المعانى النحوية فى التطبيق المتجدد المستمر ، وكان يمكن عن طريق هـذا التطبيق المتكرر المتنوع أن يكون لدينا سبيل واضح الى تناول النص الشعرى عن طريق الفهم النحوى الناضج ، ولو كان ذلك قد تم واتصل لأصبح لدينا الآن منهج عربى فى تحليل النص وتفسيره بدلا من « الترقيع » الذى يعتمد على الاقتباس من الاتجاهات الأجنبية دون أن تجد هـذه المقتبسات تربة ملائمة لاستنباتها وتنميتها وتلاحمها مع النسيج العربى ، فتبقى هذه

المقتبسات أجساما غريبة فى جسم الثقافة العربية [٣١] •

إن « علم المعانى » الذى أسفرت عنه محاولة عبد القاهر الجرجانى الفذة — وهو علم يقوم على فهم التراكيب وأسرارها — يقدم مادة وفيرة فى صدد محاولة بيان المعنى النحوى فى البناء الشعرى ولكن بعض هذه المادة يحتاج الى اعادة النظر [٣٢] • إن فهم أسرار التراكيب مستويات ، وكلما كان البحث فيها أكثر ثقافة وادراكا ومرانة وتمرسا بالعربية ؛ كان فهمه لأسرار التراكيب أدق وأقرب الى الغاية ، ومادام الفهم

---

(٢١) لا يعنى هذا — بحال — اننى ادعو الى عدم الافادة من الآداب الأجنبية ومذاهبها المختلفة واتجاهاتها ، بل على العكس من ذلك تماما • اننى أعيب عدم قدرتنا على تنظيم وجوه هذه الاستفادة المتوخاة ووضعها مواضعها ، وفى رأيى أن عدم قدرتنا على الاستفادة الحقيقية نابع أساسا من عدم تميزنا ، وعدم استقلال فكرنا وتحديد شخصيتنا ، وانى لأرى أن شرط كمال الاستفادة وتحققها هو وضوح الشخصية الثقافية واستقلالها وتميزها ، لأن هذا يتيح لنا معرفة ما يمكن قبوله وما لا يمكن قبوله ، وما يلائم وما لا يلائم • ان الثقافات ذات الشخصية المستقلة يتجاوب بعضها مع البعض الآخر وتفيد كل منها من الأخرى ، وعندما تستفيد شيئا تهضمه وتصبغه بصبغتها هى ويصبح من مميزاتها هى • اما عندنا فنحن لا يترامى الينا صدى الاتجاه المعين الا بعد أن يكون قد مر عليه زمن طويل وفقد بريقه فى موطنه وبعد أن تكون موجته آخذة فى الانحسار ، ويكون انتقاله الينا بطريقة عشوائية فردية ، ثم ان ناقليه يزعمون له اكثر من قيمته أحيانا • ثم ان لدينا عيبا غريبا هو أن نحتكم فى قيمة ما لدينا الى معيار ما ينقل الينا ، فان وجدنا مشابه بينهما فرحنا وهللنا ، وان وجدناه مختلفا عنه أزرينا به وطرحناه • وخذ النحو العربى مثالا لذلك ، فبعد أن شبع شتما واهانة على يد بعض اللغويين المحدثين وجدنا منهم أخيرا من يرى ان فى ظهور المنهج التحويلى على يد تشوسكى واعتماده على العقلانية رد الاعتبار للنحو العربى •

(٢٢) من ذلك على سبيل المثال قول الزمخشرى — وهو من أصحاب اللفتات الذكية فى تفسير النصوص — : ان الالتفات من محاسن الكلام « ووجه حسنه هو أن الكلام اذا نقل من اسلوب الى اسلوب كان ذلك أحسن تطرية (تجديدا) لنشاط السامع واكثر ايقاظا للاصغاء اليه من اجرائه على اسلوب واحد » (انظر الايضاح فى علوم البلاغة للخطيب القزوينى ١٦٠/١) مع أن المخالفة بين الضمائر من الممكن أن تكون مجالا خصبا لدلالات متعددة تتوقف على صياغة القصيدة كلها •

قائما على أساس التركيب نفســه فسوف يؤمن الشطط والزلل ، ولن يكون التفاوت الا فى درجة الفهم لا فى نوعه • وليس عـلم المعانى علما توقيفيا ، ولذلك لن يكون علينا من بأس اذا وقفنا من بعض ما جاء عنهم وقفـة المراجعة واعادة النظر ، وقـد كان علماء المعانى أنفسهم محسنين غاية الاحسان عندما كانوا يذكرون وجوها مختلفة لتركيب ما من التراكيب ، وبعد ذكر هـذه الوجوه يعقبون بما يشعر أن الباب مفتوح لكل مجتهد فى فهم النص بشرط سلامة العقل واستقامة الطبع يقول القزوينى مثلا بعـد أن يذكر عشرة أغراض مختلفة قـد يحذف المسند اليه لواحد منها « وإما لاعتبار آخر مناسـب لا يهـدى الى مثله الا العقل السليم والطبع المستقيم »[٢٣] فالأمر راجـع أولا الى سلامة العقـل واستقامة الفطرة فى النظـر الى النصوص وليس معنى هـذا أنه تذوق عفوى ، ولكنه تذوق قائم على فهم العلاقات التى تحـكم التركيب وتوجه بناءه ، وهـذه العلاقات هى « المعانى النحوية » •

إن الوقوف على المعانى النحوية وفاعليتها فى القصـيدة محاولة لطرق أهم أبوابها للولوج الى عالمها ، وهـذا يقتضينا أن نحسن الظن بالشعراء الكبار فلا ننظر الى شعرهم بمعيار التصويب والتخطئة — وبخاصة الشعراء المتقدمون — بل ينبغى أن نحاول استكشاف أسرار التراكيب لديهم حتى تلك التى تبدو على أنها — من وجهة نظرنا — مخالفات نحوية يرتكبونها فى شعرهم ، إنهم يعمدون اليها عمـدا غير غافلين عنها ، ووراءها معنى متساوق مع المعنى الشعرى للقصـيدة ، ولقد كانت نظرة التصويب والتخطئة وراء وقوف بعض النقاد العرب القـدماء من هـذه المخالفات موقف العيب والانتقاص والتحـذير من ارتكاب أمثالها ، ولعل هـذا الموقف كان من تأثير النحاة الذين عزلوا هـذه الظواهر لأنهـا لا تطرد مع القاعدة التى يرجعون لها الاطراد ، مع أن امام النحاة سـيبويه يقول « وليس شىء

---

(٢٣) الخطيب القزوينى — الايضاح فى علوم البلاغة ١٠٩/١ (الطبعة الرابعة ١٩٧٥ م بشرح وتحقيق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجى — دار الكتاب اللبنانى — بيروت) •

يضطرون اليه الا وهم يحاولون به وجهـا » [٢٤] وقـد حاول العبقرى الفـذ أبو الفتح ابن جنى أن يقـدم تفسيرا ناضجا لما سـماه النحـاة « ضرورة شعرية » اذ يبين أن الشاعر الذى يعمد الى مثل هـذه المخالفات هو الشاعر القوى الجسور لأنه يعلم أن ابتعاده عن مثل هذه الأمور أقرب الى النجاة وأبعد عن الملحاة ، وليس فى ذلك دليل على ضعف لغته لأنه ارتكب ما ارتكب ادلالا بقوته [٢٥] ورغبـة فى احـداث تأثير معين يرمى اليـه بما فعـل .

---

(٢٤) سيبويه — الكتاب ١/٢٢ (طبعة دار القلم) ١/١٣ (طبعـة بولاق) .

(٢٥) انظر نص ابن جنى فى الخصائص ٢/٣٩٢ وهو « فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها وانخراق الأصول بها فاعلم أن ذلك على ما جشمه منه وان دل من وجه على جوره وتعسفه فانه من وجه آخر مؤذن بصياله وتخمطه ، وليس بقاطع دليل على ضعف لغته ولا قصوره على الوجه الناطق بفصاحته ، بل مثله فى ذلك عندى مثل مجرى الجمع بلا لجام ووارد الحرب الضروس حاسرا من غير احتشام ، فهو وان كان ملوما فى عنفه وتهالكه فانه مشهود له بشجاعته وفيض منته ، الا تراه لا يجهل أن لو تكفر فى سلاحه أو أعصم بلجام جواده لكان أقرب الى النجاة وأبعد عن الملحاة ، لكنه جشم ما جشمه على علمه بما يعقب اقتحام مثله ادلالا بقوة طبعه ودلالة على شهامة نفسه » وقارن ما قاله ابن جنى بما يقول : بول روبرتس ، وقد أتى ببيتين من افتتاحية قصيدة مشهورة للشاعر ا. ا. كامنجز كسر فيهما قواعد النحو ، وأعاد روبرتس صياغتها وفقا لقواعد النحو . يقول : « اننا لو أعدنا صياغتهما على تقتضيه قواعد النحو نكون قد نحينا الشعر جانبا » ثم يقول : « ان كامنجز لم يكن خارجا على قواعد النحو لأنه غير مكترث أو لأنه لا يعرف تعبيرا أفضل . ولكنه عن عمد تام يريد أن يحصل على تأثير شعرى معين ، وكل الشعراء يفعلون هذا ، ولو أن بعضهم — مثل كامنجز — يفعل هذا أكثر من غيره . انهم يستخدمون القواعد النحوية بوصفها نقطة مغادرة ينطلقون منها يوترونها ويجربون بها محاولة الحصول على أكثر الطرق فعالية وتأثيرا لقول مايريدون »

Paul Roberts, Modern Grammar, p. 7,8. (New York, 1968).

ويسمى الدكتور محمد مندور هذه الظاهرة « كسر البناء » ويقـول : « لقد تميز فى الغرب كتاب بما فى أسلوبهم من نتوء لا تعدو أن تكون خروجا على الدارج من الاستعمالات والتراكيب ، وهذا النفر تطلق على الطريقة التى يبنون بها عباراتهم « كسر البناء » ومن النقاد — وبخاصة فى الغرب — من يرون

ومن الغريب أنه قد وقعت مثل هذه الأمور فى القرآن الكريم ، وقد أجاد النحاة والمفسرون فى التماس تعليلها وتفسيرها بما يتلاءم مع السياق الذى وردت فيه .

واذا كانت محاولة عبد القاهر الجرجانى وما أسفرت عنه من علم المعانى تمثل مرتكزا تراثيا أصيلا فى الدعوة الى احياء الاهتمام بالمعنى النحوى ومحاولة جعلها مدخلا لتفسير القصيدة وفهمها ؛ فإن هناك مرتكزا آخر معاصرا يتمثل فى الدعوة الجديدة فى النقد الأدبى التى تحاول جاهدة توجيه النقد فى الأدب العربى وجهة لغوية عن طريق النقد التطبيقى استنادا الى أن العمل الأدبى فن لغوى فى المقام الأول ؛ ولذلك ينبغى الدخول الى النص الأدبى بغية تحليله من بابه الملائم وهو اللغة بكل مستوياتها وأبعادها التى يستخدمها العمل الأدبى فى تكوين شكله الفنى . والقصيدة قبل كل شىء تركيب أو بناء لغوى ، ومهمة الناقد حيالها ليست هى اطلاق الأحكام العامة القائمة على الاستحسان أو الاستهجان الذاتيين غير المبرهن عليهما من خلال العمل نفسه ، أو رصد اتجاهات غير أدبية كالاتجاهات السياسية أو الاجتماعية أو النفسية أو غيرها ونسبة العمل الأدبى أو قائله اليها والاكتفاء ببعض الاشارات التى

أن اطراد الصحة اللغوية بمعناها الدارج لا يصدر عنه الا أسلوب مسطح لا جدة فيه ولا رونق له ، وهم يؤيدون رأيهم بالحقيقة الانسانية المعروفة من أن الكمال المطلق ممل فى ذاته ، وانه من الخير أن تأخذ الكتاب من حين الى حين نزوة من شيطان الأدب تخرج بهم عن التعبير المتوقع المألوف » (فى الأدب والنقد ٢٤ ، ٢٥ للدكتور محمد مندور — دار نهضة مصر للطبع والنشر — القاهرة) ، وقد تناول الدكتور مندور هذا تحت ما يسميه « النقد اللغوى » ولكنه لم يحدد ملامحه .

وقد ذهب سيبويه وابن مالك الى أن الضرورة الشعرية هى ما ليس للشاعر عنه مندوحة ، فبوسع الشاعر أن يغير هذا التركيب ويستبدل به آخر ، ولكنه يبقى عليه لأنه أدل على ما يريد من غيره (انظر فى تفصيل رأيهما : الضرورة الشعرية فى النحو العربى للدكتور محمد حماسة عبد اللطيف الفصل الثانى — مكتبة دار العلوم — القاهرة ١٩٧٩ م) .

تساعد على هــذا ، بل مهمة الناقد الحقيقية هى اضــاءة العمل وتنويره واستكشاف جوانبه الفنية وعلاقاته فى ضــوء ما يسمى بالقراءة الفاحصة للنص الأدبى [٢٦] .

ولكن هــذه الدعوة لم تجعل المعنى النحوى مرتكزا من مرتكزاتها ، ولم يظهر فى كتابة أصحابها حتى الآن ما يشير الى اعتمادهم عليــه أو الاستعانة به غير بعض الاشارات القليلة جــدا التى لا تمثــل منهجــا متكاملا ، وهم معذورون فى هــذا ؛ لأن النحاة لم يقدموا لهم مادة صالحة لاستغلالها فى هــذا السبيل ، ولم تتألف مدرسة لغوية واحــدة ذات اتجاه معروف يغذى بتأثيره التيارات الأدبية بحيث تتمخض عن اتجاه نقــدى فى هــذا الصدد ، وكل ما يجــده أمامهم هؤلاء النقاد المجتهدون من نتاج نحوى محــدث لا يختلف عما يجــدونه فى كتب النحو الشــائعة التى لم تتناول هــذه المعانى النحوية بقــدر ما تناولت الصيغ النحوية (وســوف أشرح الفرق بينهما) ولم تتحــدث كتب النحو الا عن بعض هــذه المعانى حــديثا غير مقصود اليه كالحــديث عن أغراض بناء الفعل للمجهول أو معاني حروف الجر أو معانى حروف العطف والفرق بين حروف النــداء بعضها والبعض الآخر ، والفرق بين همزة الاستفهام و « هل » والحديث عن أغراض النعت ، ومعانى حروف الزيادة فى صيغ الأفعال وما يشتق

---

(٢٦) قام بهذه ادعوة — باقتدار — الدكتور محمود الربيعى فى عدد من المقالات النظرية واهمها « كيف أقرأ العمل الأدبى » و « الأدب والمجتمع » وقد طبق دعوته على عدد من القصائد القديمة للجميح والمثقب العبدى والحديثة لشوقى وناجى وايليا أبى ماضى وبعض المجموعات الشعرية الأخرى ، وقد جمع بعض هذه المقالات فى كتابه « مقالات نقدية ، مكتبة الشباب ١٩٧٨ م بالقاهرة » وانظر تقديمه للكتاب الذى ترجمه « حاضر النقــد الأدبى — دار المعارف ١٩٧٥ م » كما طبق هذا المنهج تطبيقا فذا فى كتابه « قراءة الرواية — دار المعارف ١٩٧٤ ط ١ » . وكتب الدكتور مصطفى ناصف تتناول هذا الجانب وبخاصة « دراسة الأدب العربى » و « مشكلات المعنى فى النقد الحديث » و « قراءة ثانية لشعرنا القديم » .

منهــا ، وهى مواضــع قليلة جــدا فضــلا عما توحى به من اعطاء هــذه المعانى صــفة الشمول والاطراد دون أن تربط ذلك بمواقف معينة .

إن الحــديث عن عناصر منفصــلة من مجموعة قصائد مختلفة لشعراء مختلفين كالحــديث عن المرأة أو الحب أو الناقة أو الفرس أو الأطــلال فى الشعر الجاهلى مثلا — مع بريقة أحيانا — لا يساعد قارىء معلقة امرىء القيس مثلا على فهمها بوصــفها بناء فنيا لغويا ، فضــلا عن أن مثل هذا الضرب من التناول يعزل عنصرا من عناصر القصــيدة عنها ، ويحلله بعيدا عن اطارها ، يجعل القارىء يقبل على قراءة القصــيدة وفى ذهنــه فكرة سابقة عن بعض عناصرها قــد تشوش عليه وضــع هذا العنصر مع بقية أجزاء القصــيدة الأخرى التى لا يتم كونها قصــيدة الا بهــذه العناصر مجتمعة وتفاعلها فى داخل اطارها . وقــد يكشف التحليل النقــدى الخاص بكل قصــيدة على حــدة أن الناقة مثلا عند امرىء القيس تختلف — ولابد أن تكون كذلك — عنها عند طرفة ، بل قــد تختلف عند الشاعر الواحــد من قصــيدة الى أخرى حسب توظيفه لها ، وهكذا .

أما الذى يضىء القصــيدة ويكشف مكنونها ويساعد القارىء على تذوقها فهو أن يأخــذ الناقد بيد قارئها ويفسر له كيف تركب هــذا البناء اللغوى الفنى حتى استوى عملا ذا دلالة خاصة ، ويبصره بمواطن الجمال فى هــذا التركيب ، وإنى لا أعتقــد أن من أهم أبواب الدخول الى عالم القصــيدة الباب الذى يكشف لنا كيف يتم هــذا التركيب ، أى تركيب وحــدات البنــاء الفنى للقصيدة ، وأعنى به « المعانى النحوية » ، وأعتقد أيضــا أن على المشتغلين بالنحو أن يقدموا فى هــذا الصدد ما يعين النقاد على أداء مهمتهم بحيث ييسروا لهم السبيل وأن يتعاون دارسو العربية على كشف النصوص وتحليلها بدلا من أن يعملوا متدابرين متخالفين .

ولكن .. **هل يصلح المعنى النحوى مدخلا لتناول النص الشعرى ؟**

إن النص الشــعرى بطبيعة تركيبه مكثف مركز يحمل من الدلالات

أكبر مما تحمل اللغــة المستعملة فى مجالات أخرى ، أو اللغــة المألوفة فى تركيب أى نص أدبى آخر • وما لا يقال فى القصــيدة أكثر مما يقال ، إن الشاعر يكتفى أحيانا باللمحة الدالة والاشارة الخفية ، وقــد يسهب فى وصــف شىء يجعله مقابلا لشىء آخر ، ولا يعمد الى غرضــه بطريقة مباشرة ، وقــد نظن أنهــا كذلك • إن القصــيدة بناء فنى يحمــل من الاشارات الكثير ، ولكن الدليل الذى لا دليل سواه على كل ما يريد الشاعر من قصــيدته هو ما يقوله فعلا فى القصــيدة ، وما يقوله هو الكــلام المحــكوم بعلاقات نحوية معينة أنتجت هــذه الدلالات المكثفة • إن الشاعر قــد يلجأ الى ما هو متبع فى تقاليد الفن الشعرى فى عصره كأن يلجــأ الشاعر الجاهلى مثلا الى وصــف الأطــلال ووصــف الناقة أو الفرس ووصف الثور أو الحمار الوحشى أو غير هــذا وذاك مما يتداول فى الشعر الجاهلى ، والسؤال الآن : هل هؤلاء الشعراء جميعا يصفون أطلالا واحدة أو ناقة واحــدة ؟ وهب أنهم يصــفون شيئا واحــدا ، هل رؤيتهم واحدة واستخدامهم له واحــد وتوظيفهم لهذا العنصر أو ذاك واحــد ، وطريقة بنائهم الفنية واحــدة بحيث يسوغ لنا هــذا جمع هــذه العناصر التى تبدو فى ظاهرها متشابهة من هــذا الشعر الكثير ودراستها بمعيار واحد ؟

أعتقد أن لو كان الأمر على هــذا النحو صحيحا — وهو ليس كذلك — لأغنت عن الشعر الجاهلى كله عــدة قصائد قليلة جدا •

ولنفرض أن بعض الشعراء يقفو بعضــا فى وصف هــذه الأمور وصفا مجردا من أى دلالة أخرى وراء هــذا الوصف ، فكيف يصف ؟ هل يستخدم نفس المفردات ونفس الجمــل ويقيم بينها نفس العلاقات ؟ صحيح أن هناك كثيرا من المفردات تتكرر فى القصــائد الجاهلية • ولكن المهم ليس هو المفردات ؛ لأن هــذه المفردات لا تكون ذات دلالة واحــدة فى كل موضــع ترد فيه ، فهناك قــدر مشترك من معنى هــذه المفردات بين أبناء البيئة اللغوية الواحــدة ، لكن هــذه المفردات تكتسب معانى اضافية فى السياق الجــديد والتراكيب الجــديدة •

إننا لو أعطينا اثنين من المعماريين مجموعة متماثلة تماما من مواد البنـــاء ، ومساحة متماثلة تماما من الأرض ، وطلبنا من كل منهما أن يقيم بناء يصـــممه وينفذه ، لجاء البناءان مختلفين وفقا لقاعدة أولية هى أن كل رؤية أصـــيلة متفردة تتمايز عن الأخرى ، واذا أردنا المقارنة بينهما فسوف تتم المقارنة على أساس طريقة التنفيذ ، ومن دراسة البنـــاء سوف نصل الى كل ما وراء ذلك مما نريد • وفى عمل فنى مادته اللغـــة وأساس تنفيذه التركيب ، ألا تكون دراسة طريقة تركيب القصـــيدة كاشفة عن أبعاد كثيرة قـــد نظن أنها بعيـــدة عنهـــا ؟

إن كل معنى فى القصـــيدة — مهما قيل فى روافده — نابع أولا وأخيرا من طريقة بنائها ، وبناؤها يقوم على جمل ذات علاقات بين أجزاء الجملة الواحـــدة من جانب ، وبين الجملة الأخرى من جانب آخر • وكل ما يقال عن التصوير الفنى وغـــيره آت فى أصـــله من طريقة التركيب ومن تأليف الجمل ونسبة الأشياء بعضها الى البعض الآخر وضمها فى اطار واحـــد ووضعها فى سياق معين من حيث إن هـــذه فحسب هى أثر الخيال الخالق ودليل تفرده وعبقريته • إن الشاعر عندما يقوم ببناء قصـــيدته يعمـــل ذهنه بطريقة دقيقة فى طرح كل المقابلات الاستبدالية المختلفة التى كان يمكنه التعبير بها عن مراده ، ويختار عليها جميعا الصـــورة التى يورد بهـــا جمله ، وهو عندما يطرحها قـــد تكون مقصودة لديه بطريق السلب • إنه فى سبيل ذلك ينفى من استعماله كثـــيرا من المفردات على مســـتوى استخدام اللفظة المفردة ، وكثيرا من التراكيب على مســـتوى الجملة ، ويفضـــل عليها ما يجىء به من مفردات وتراكيب ذات علاقات ، وقد كان بعض القـــدماء على وعى دقيق بعمل الشاعر على هـــذا النحو ؛ ولهـــذا فسر سيبويه وابن مالك ماسماه النحاة ضرورة شعرية بأنه ما ليس للشاعر عنه مندوحة ، فليس بوسعنا أن نقول إن الشاعر مضطر مادام قادرا على استبدال تركيب آخر بهذا التركيب ، وهـــذا صادق على كل ما يقوله الشاعر فهو مختار فى كل ما يقول قاصد له ، وعملية الاختيار لديه تحكمها أمور مختلفة متعددة بعضها لغوى وكثير منها غير لغـــوى ، والذى يعنينا هنا

أن الشاعر اختار هـذا البناء دون سواه وهـذا التركيب على غيره لغاية يتغياها ومطلب يسـعى اليه ، وقـد رأى أن الذى اختاره أدل على مراده من سواه ، ولا دليل بين أيدينا على كل هـذه الأمور الا القصيدة ذاتهـا وطريقة تركيبها وبناء جملها والعلاقات الخاصـة بها والاشـارات التى تحملها هـذه البنيـة بكل أبعادها ، وهو ما يتضمن كله داخل العلاقات النحـوية •

واذا انتهى بنا الأمر الى هـذا الحـد فلا بد أولا من التفريق تفريقا أراه ضروريا بين شيئين هما : المعنى النحـوى والصيغة النحوية •

الصيغ النحوية تجريدية ثابتة (الفعل + الفاعل) ، (المبتدأ + الخبر) مثلا ، وهى محددة يمكن حصرها وتصنيفها ، وكتب النحو المتأخرة لا تعنى الا بالصيغ النحوية ، وهـذه الصيغ مهمة من حيث يكون المطلوب هو تعليم الصـواب والخطأ فى التركيب • والصيغ النحوية لا تحمل أية دلالة غير التجريد ، ولذلك يمكن أن يصاغ وفقا لها عبارات مفرغة من الدلالة الا من دلالة الصيغ النحوية فقط ، ومن هنا يمكن اعرابها كأن يقال فى صـياغة هرائيـة :

ولقـد فأوت الشيصمان بفأوة فتشرغبت قفانه بمـلان
حتى انسـخت عبناته فى برنة وانباغ فى الثفجات كل قنان

فليس فى هـذين البيتين الهرائيين الا الصـياغة على قوانين النحـو والعروض ، فهما من بحر الكامل ومن جمل يمكن اعرابها بما تقضى أصول الاعراب ، ولكنهما خاليان من أى دلالة أخرى على الاطـلاق لأنهما خاليان من المعانى النحوية •

فالصيغ النحوية — كما رأينا — ليست الا جانبا واحـدا من جوانب المعنى النحوى الذى يتألف منها ومن دلالات أخرى متعـددة تتكاثف فى الجملة الواحـدة ، بعضها راجع الى صـيغ المفردات المستخدمة فى اطار

الجملة ومعانى هـذه المفردات ، وعلاقة هـذه المفردات بعضها بالبعض الآخر ، ومعناها النابع من تركيبها فى جملة واحـدة وتفاعلها داخل هـذه الجملة مع بعض العناصر الأخرى تفاعلا يتنج عنه معنى جـديد ، ومن هنا يكون للفظة الواحـدة معنى فى موضـع ولا يكون لهـا هـذا المعنى نفسه فى موضـع آخر « فإنا نرى اللفظة تكون فى غاية الفصاحة فى موضع ونراها بعينها فيما لا يحصى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليـل ولا كثير ، وإنما كان كذلك لأن المزية التى من أجلها نصف اللفظ فى شأننا هـذا بأنه فصيح مزية تحـدث من بعد أن لا تكون وتظهر فى الكلام من بعد أن يدخلها النظم ، وهـذا شىء إن أنت طلبته فيها وقـد جئت بهـا أفرادا لم ترم فيها نظما ولم تحـدث لهـا تأليفا طلبت محالا » (٢٧) .

إن الشعراء جميعا يتعاملون فى شعرهم مع مادة واحـدة هى اللغـة مفردات وتراكيب ولكننا نجـد بعضهم أكثر فنية من الآخرين ، لا من حيث إن ألفاظ هـذا الشاعر أحسن ولا أجمل ولا أرق ولا أعـذب الى آخـر هـذه الصفات ، بل من حيث إن طريقة بناء هـذا الشاعر للألفاظ تختلف عن طريقة بناء الآخر ، واختيار هـذا يختلف عن اختيار ذاك ، وقدرة خيال هـذا الشاعر الذى يتخـذ التراكيب مادة له تختلف عن ذاك — فالمـادة الموجودة بين أيدينا هى اللغـة ، فالحجر مثلا مادة واحدة لمثالين مختلفين ، ولكننا نجـد أحدهم يبز غيره ويفوقهم لا من حيث نوع الحجر المستخدم فى التمثال بل من حيث طريقة صوغه واستخدامه لمـادته ، وكذلك الألوان والأصباغ مادة واحـدة لرسامين مختلفين ، ولكن بعضهم يفوق الآخرين ويمتاز عنهم لا من حيث استخدامه لمـادة معينـة دون الآخرين بل من حيث قدرته على التأليف بين الألوان والظـلال ودرجاتها ، وهـذا كله محـكوم بالخيال الذى يوجه هـذا التأليف ، وكذلك طريقة استخدام اللغة عند الشعراء هى التى يتم بها التمايز والتفاضل بينهم . واذا كان التفاضل

(٢٧) دلائل الاعجاز : ٣٠٨ .

بين الشعراء لا يتم الا عن طريق التأليف أو النظم فإنه ينبغى أن نسلك السبيل الى ذلك من خلال « المعانى النحوية » .

إن هذه المعانى النحوية تتعدد وتتجدد بتعدد الابداع فى الشعر وتجدده ، لأن الصيغة النحوية قالب يحشى بالأمثلة المختلفة المتعددة التى لا تنقضى ولا تنفد ، ومن هنا تتعدد المعانى النحوية وتتجدد ، فوظيفة الفاعلية مثلا ثابتة فى الصيغة النحوية ، ولكن دلالة الفاعلية بوصفها معنى نحويا لا يتوقف على كون الاسم فاعلا فحسب بل يتوقف هذا المعنى على نوع الفاعل هل هو مصدر مؤول أو اسم ، وما نوع هذا الاسم الذى يختاره الشاعر لشغل وظيفة الفاعلية هل هو نكرة أو معرفة وهل هو نكرة مخصصة أو غير مخصصة ، واذا كان معرفة فهل تعريفه عن طريق الاضمار أو العلمية أو الموصولية أو الاشارة أو عن طريق الألف واللام أو الاضافة الى واحد منها وما نوع ما أضيف اليه ، وما معنى هذا الاسم معجميا وما معناها السياقى وما العلاقة بين هذين المعنيين ، وما الموقف الذى يكتنفها وما نوع مألوفه وما درجة عدم الألفة وما نوعها ، وما صيغة هذا الفعل وما معناه المعجمى والسياقى وهل هو فعل مطلق او مقيد وما نوع مقيده ، ثم هل الجملة نفسها المكونة من الفعل والفاعل عنصر فى جملة أخرى ، أو هى جملة مستقلة ، وهل هى جملة مطلقة أو مقيدة ، وما نوع مقيدها ، هل هو الاستفهام أو النفى أو التمنى أو الرجاء أو النهى الخ ، وماذا تحمل هذه الجملة من دلالة وفق السياق العام للقصيدة ، وهل تتردد أو تتكرر هذه الدلالات فى غيرها من الجمل ، وما علاقتها النحوية والسياقية بالجمل الأخرى الى آخر هذا النسيج المحكم المتشابك ، وقد لخص عبد القاهر الجرجانى هذه الوجوه والفروق فى عبارة موجزة اذ يقول « واذ قد عرفت أن مدار أمر النظم على معانى النحو وعلى الوجوه والفروق التى من شأنها أن تكون فيه فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها » .

فالصيغ النحوية متضمنة فى المعانى النحوية وهى عنصر واحد من عناصر متعددة تؤدى اليها ، والقصيدة على هذا المستوى يحكمها نوعان من العلاقات النحوية ، العلاقات الأفقية والعلاقات الرأسية ، أما العلاقات الأفقية فالمقصود بها ترابط الجملة الواحدة فى داخلها بواسطة العلاقات النحوية المعروفة على مستوى الجملة من الابتدائية والخبرية فى الجملة الاسمية والفعلية والفاعلية فى الجملة الفعلية الى آخره .

وتحليل الجملة على هذا المستوى يستتبع بالضرورة عدة خطوات قد لا تظهر أحيانا ، ولكنها تكون أساسا يوجه عملية التحليل هذه الخطوات هى :

— الملاحظة والتسجيل .

— يلى ذلك ادراك العلاقات الجزئية وما تؤدى اليه .

— الانتقال بعد ذلك الى الدلالات الخاصة بكل تركيب .

والأمور التى ينبغى أن تلاحظ وترصد هى اختيار الشاعر للكلمات المعينة والصيغ الخاصة بها والوظائف النحوية التى تشغلها ، ويلاحظ فى ذلك كله الكيفية التى وردت بها فى الجملة ومحاولة التعليل لهذا . فلماذا اختار الشاعر هذه الكيفية ؟ وما علاقة ذلك بالغرض الذى سيقت له ؟ أو ما الغرض منها ؟ وهل يتلاءم ذلك مع السياق الذى وردت فيه أو يعارضه ؟ وما دلالة هذا التلاؤم أو هذا التعارض فى البناء الكلى للقصيدة ؟

وهذا كله يرصد من خلال البناء الخاص بالجملة ، فيراعى فى هذا السبيل الاطلاق والتقييد والافراد والتركيب ، والتوحد والتعدد ، وتحت كل من هذه فروع ، فتحت الاطلاق والتقييد هناك الفعل المطلق والفعل المقيد ، والمطلق هو الفعل المبنى للمعلوم غير المؤكد المسند الى فاعله فقط الذى لا يتعلق به ظرف ولا جار ومجرور ولم يذكر له أى مفعول ما

المفاعيل المختلفة ، فاذا زدت شيئا من هـذه كان الفعل مقيـدا ، وهنا يختلف معنى المطلق عن معنى المقيد فى الافادة ، فليس هناك معنى ضممت اليه شيئا آخر ، وانما هو معنى جـديد من حيث الدلالة « وهكذا يكون الأمر أبدا ، كلما زدت شيئا وجـدت المعنى قـد صار غير الذى كان ، ومن أجل ذلك صلح المجازاة بالفعل الواحـد اذا أتى به مطلقا فى الشرط ومعدى الى شىء فى الجزاء كقوله تعالى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم) وقوله عز وجل : (واذا بطشتم بطشتم جبارين) مع العلم بأن الشرط ينبغى أن يكون غير الجزاء من حيث كان الشرط سببا والجزاء مسببا ، وأنه محال أن يكون الشىء سببا لنفسه ، فلولا أن المعنى فى أحسـنتم الثانية غير المعنى فى أحسنتم الأولى وأنها فى حـكم فعل ثان لما سـاغ ذلك »[٢٨] .

وهناك الاسم المطلق والاسم المقيـد ، والمطـلق هو النكرة غـير المخصصة بوصـف أو اضافة وغير المتبوع وغير المميز ولم يكن صاحب حال ، والمقيـد ما يقابله .

وهناك الجملة الاسمية المطلقة وهى التى خلت من كل قيد يسبقها من قيود النفى أو التوكيـد أو التمنى أو الرجاء أو القيد الزمنى المتمثل فى بعض النواسخ ، أو المطلقة من النواسخ بأنواعها وتقابلهـا الجمـلة الاسـمية المقيـدة .

وهناك الجمـلة الفعلية المطلقة وهى التى تتجرد للإثبات المحايد ، وما عداها فهى المقيـدة . الخ .

وقـد يطلق أحـد عناصر الجملة ويقيد عنصر آخر فيها ، وقد يقيد بعض مقيداتها بقيود أخرى وقـد تقيد الجملة بعناصر سابقة أو لاحقة . ونظام اللغـة يسـمح بأن يأتى بعض العناصر مفردا أو متعددا كالخبر

---

(٢٨) دلائل الاعجاز : ٤١١ ، ٤١٢ .

والنعت والحال مثلا ، وقد يفرد وقد يركب أى يأتى جملة • وعن طريق هذه الامكانات الكثيرة المتاحة قد تطول الجملة وتتعقد أو تقصر وتتلاحق ، وسوف نرى من هذا النص كيف تتعقد الجملة فى صورها من خلال البناء على عنصر من عناصرها ، يقول الشنفرى الأزدى [٣٩] فى لاميته المعروفة :

١ — وأغدو على القوت الزهيد كما غدا
أزل تهاداه التنائف أطحل

٢ — غدا طاويا يعتن للريح هافيا
يخوت بأذناب الشعاب ويعسل

٣ — فلما لواه القوت من حيث أمة
دعا فأجابته نظائر نحل

---

(٣٩) مختارات شعراء العرب لابن الشجرى ٨٥ — ٨٩ (تحقيق على محمد البخارى ، دار نهضة مصر ، القاهرة) وسوف أشرح معانى المفردات بأرقام الأبيات :

١ — الأزل : الذئب الخفيف الوركين . التنائف : الفلوات . الأطحل : الذى لونه بين الغبرة والبياض .
٢ — الطاوى : الجائع . هافيا : خفيفا سريعا . يعتن : يظهر ويعارض . يخوت : ينقض ويخطف . الشعاب : الطرق فى الجبل . يعسل : يسرع .
٣ — أمه : قصده . النحل : المهازيل .
٤ — المهللة : القرقة اللحم . القداح : السهام قبل أن تراش وتركب عليها نصلها . ياسر : مقامر بالأزلام والميسر .
٥ — الخشرم : النحل أو رئيسها . الدبر : جماعة النحل . المحابيض : عيدان مشتار العسل . المعسل : جامع العسل .
٦ — مهرته : واسعات الأشداق . فوه : واسعات الأفواه . كالحات : باديات الأنياب . بسل : عوابس .
٧ — البراح : الأرض الواسعة التى لا زرع فيها . النوح : النساء النوائح .
٨ — المرمل : الذى نفد زاده والجمع مراميل .
٩ — ارعوى : رجع .
١٠ — النكظ : الشدة أو العجلة أو الجوع .

٤ — مهللة شـيب الوجــوه كأنهـــا
قـــداح بكفى ياســر تتقلقـل

٥ — أو الخشرم المبعـوث حثحث دبره
محابيض أرسـاهن سـام معسـل

٦ — مهرته فـوه كـأن شـــدوقها
شـقوق العصى كالحـات وبســل

٧ — فضـــج وضـجت بالبراح كأنهـا
واياه نـوح فـوق عليـاء ثكـل

٨ — فأغضى وأغضت وائتسى وائتست به
مراميـل عـــزاها وعـزته مرمـل

٩ — شكا وشكت ثم أرعوى بعد وأرعوى
وللصـبر ان لم ينفع الشــكو أجمل

١٠ — وفـاء وفاءت بادئات وكلهـــا
عـلى نكظ ممـا يكاتـم مجمـل

فهـذه الأبيات العشرة كلها جملة واحـدة تكون التصوير فيها من خلال تقييد الفعل فى الجملة « واغدو على القوت الزهيد كما غدا ... فالكاف وما بعـدها مفعول مطلق ، انطلق منه الشنفرى الى صـورة هـذا الذئب الجائع الذى غدا طاويا يعارض الريح ويدعو نظائره الجياع المهازيل التى يتطرق لهـا الوصـف حتى تقوم بينه وبينها هذه التقابلات المتجاوبة وتبدأ بالدعوة والاجابة « دعا فأجابته — فضج وضـجت — فأغضى وأغضت ، ائتسى وائتست — عزاها وعزته — شـكا وشكت — ارعوى وارعوت — فاء وفاءت » ثم تجمع كلها فى آخر الجملة « وكلهـا على نكظ مما يكاتم مجمل » .

وهــذا مثال آخر من طــول الجمــلة عن طريق تقييــد عنصر من عناصرها ، يقول بدر شاكر السياب فى قصيدته « المومس العمياء » [٣٠] .

الحارس المكدود يعبر والبغايا متعبات

النوم فى أحداقهن يرف كالطير السجين

وعــلى الشـــفاه أو الجبــين

تترنح البسمات والأصباغ ثكلى باكيات

متعثرات بالعيون وبالخطى والقهقهات

وكأن عارية الصـــــدور

أوصال جندى قتيل كللوها بالزهور

وكأنها درج الى الشهوات تزحمه الثغور

حتى يهــدم أو يكاد سوى بقايا من صخور

فهذا المقطع الذى يحتل تسعة أسطر أو أبيات — أو ما شئت من تســمية — كل جملة واحــدة اسمية « الحارس المكدود يعبر » قيــدت بالحال « والبغايا ... » وهى اى الحال جملة اسمية أيضــا أخبر عن مبتدئها بعــدة أخبار بعضها مفرد « متعبات » وبعضها جملة اســمية أو فعلية عطفت على كل منها جمل أخرى ، واستمر تعدد الخبر وتقييــد عناصر الأخبار المتعددة حتى طالت الجملة على هــذا النحو ورسمت هذه الصــورة ، وقــد تدرجت بنا حتى كدنا ننسى الجملة الأصــلية الأولى وهى « الحارس المكدود يعبر » فقد عبر من خلالها السياب الى هــذه الجملة التى جاءت قيــدا للأولى وظل ينمى أجزاءها حتى صرف الاهتمام اليها ، وليس هــذا عفويا فى البنــاء الشــعرى ، وعلينــا أن نحاول الكشــف عنــه .

(٣٠) ديوان أنشودة المطر صفحة : ٢٠٠ ، ٢٠١ .

إن كل المعانى النحوية الأفقية هنا ذات دلالة خاصة وعلينا فى تناول القصيدة أن نحصر الجمل على هذا المستوى ونلاحظ ما فيها من عناصر ، ونحاول استكشاف الربط بين كل هذه العناصر وتفاعلها فى السياق ونسبة بعضها الى بعض ، وما يلحق بكل ذلك من متعلقات وتوابع وما يتسلط عليها من معانى الأدوات المختلفة ، وما يلابس هذا كله من التعريف والتنكير والتقديم والتأخير والذكر والحذف ، ولا نفعل شيئا مهما بدا فى نظرنا هينا من عناصر التركيب كأن يستخدم الشاعر الظاهر حيث يمكنه استخدام المضمر كقول حطان بن المعلى :

أنزلنى الدهر على حكمه
من شامخ عال الى خفض

وغالنى الدهر بوفر الغنى
فليس لى مال سوى عرضى

أبكانى الدهر وياربما
أضحكنى الدهر بما يرضى

فهنا لا يصح أن ان نغفل اظهار كلمة « الدهر » وتكررها حيث كان من الممكن الاكتفاء بضميرها بعد المرة الأولى ودلالة ذلك .

سوف تكشف لنا دراسة القصيدة على هذا المستوى ، وأعنى به مستوى العلاقات الأفقية أو المعانى النحوية الأفقية للقصيدة أن القصيدة الواحدة عدد محدود من الأجزاء كل جزء منها يترابط أفقيا على هذا النحو ويكون وحدة خاصة تمثل عنصرا من عناصر بناء القصيدة أو صورة من صورها ، وسوف تكشف هذه الطريقة أن الجزء الواحد من القصيدة غالبا ما يكون جملة واحدة كبرى تتكشف عن طريق تقييد أحد عناصرها أو مقيداتها بقيود مختلفة .

وأجزاء القصيدة تترابط فيما بينها بما يسمى العلاقات الرأسية —

وقــد يكون فى وصفها بالنحوية تسمحا واقتداء بتعريف القــدماء كابن جنى للنحو — وأعنى بها هنا دراســة الجوانب السياقية التى توثق من ترابط القصــيدة كلها فى وحــدة بنائية فنيــة متكاملة • وهــذه العــلاقات الرأسية أيضا — كما يقول الدكتور عبد الرحمن أيوب — « لا حصر لهــا اذ إنها تتعدد بتعدد الصفة التى تربط بين الأفراد وهــذه الصفات أكثر من أن تحصر بعــدد »[٣١] وتقوم دراســة هــذا الجانب على حصر المجموعات الرأسية كالأسماء والأفعال والضــمائر والاشــارة ، وحصر التراكيب كما مر فى النوع السابق ومقارنتها بعضها بالبعض الآخــر ، واستخراج أوجه التشابه أو التخالف بينها ، وتجاوز ذلك الى دلالته ، والتقاط الاشــارات المتكــررة ذات الدلالات الخاصــة ونمــو هــذه الدلالات وتدرجها حتى تكون فى نهاية الأمر رمزا خاصا بالقصيدة ، وليس بالضرورى ان يكون هــذا التدرج منطقيــا بحيث يــرد أول الأمر على هيئــة معينة ثم يطرد فى خط مستقيم حتى يصــل الى نهاية محــددة ، ولكن هــذا التدرج تدرج شعرى قــد يسلك السبيل السابق وقد يسلك أى سبيل آخر يراه الشاعر مناســبا •

ومن مظاهر دراســة الجانب الرأسى من العــلاقات النحوية تتبع الدلالات الزمنية فى القصــيدة كلها سواء أكانت هــذه الدلالات الزمنية نابعة من دلالة صيغ الأفعال أم من الأدوات الداخلة على الجمل أو على بعض عناصرها ، أم من ظروف الزمان ، أم من الكلمات الدالة على الزمن وتشغل وظيفة غير الظرفية فى الوقت نفسه ، واستكناه هــذه الدلالات وادراك تجاوبها بعضها مع البعض الآخر والتدرج بينها أو الانتقال من حالة زمنية الى أخرى حتى تفصح عن ذات نفسها وتكشف عن دورها فى بناء القصيدة كلها ، وهكذا كل عنصر من عناصر هــذه المجموعة ، ومن

---

(٣١) « البناء الصرفى للأسماء والأفعال فى العربية » للدكتور عبد الرحمن أيوب وهو موضوع حلقة البحث الذى نوقش بقسم اللغة العربية فى كلية الآداب والتربية جامعة الكويت يوم ١٩/٥/١٩٨٠ م •

الممكن عن طريق احصاء الوظائف النحوية والعناصر الأخرى وملاحظة مدى تطورها وفاعليتها سوف تسلم لنا القصيدة مفاتيح الدخول الى عالمها .

إن دارسى اللغة العربية يجب ألا يتخلوا عن اى سبيل لغوى يعين على معرفة « كيف يقول الشاعر ما يقول » وانى لأعتقد أن على المشتغلين بالنحو وعلم اللغة أن يسهموا بنصيب كبير في هذا المجال وأن يتعاونوا تعاونا فعالا مع نقاد الشعر المخلصين للفن الشعرى وحده فيقدموا لهم احصاءات واضحة في هذا الصدد عن استخدام الجوانب السابقة في قصائد بعينها أو دواوين خاصة فيتمكنوا من أداء مهمتهم الأولى على الوجه الأمثل .

وأخيرا .. أعتقد — كما يعتقد غيرى — أن الكلام النظرى قد يكون سهلا ميسورا لأن مجال القول فيه مطلق ، ولكن المحك الذى لا يخطىء هو التجريب والممارسة ، وقد حاولت قبل أن اكتب ما كتبت أن أطبق هذه الدعوة ، التى أو من بها وتستولى على ، على قصيدة من مختارات الشعر العربى [٣٢] ، وقد لا تكون التجربة الأولى وافية تماما ، ولكنها أثبتت لى — أو أرجو ذلك — أنها ممكنة التحقيق .

---

(٣٢) وهى قصيدة ثعلبة بن صعير الخزاعى ، وهى القصيدة الرابعة والعشرون من المفضليات ، ومطلعها :

هل عند عمرة من بتات مسافر ذى حاجة متروح أو باكر

وقد نشرت هذه الدراسة بمجلة « الشعر » القاهرية عدد يناير سنة ١٩٨٣ م .

مصـــادر البحث ومراجعــه

١ — **ابن الأنبارى (كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد) :**

— الانصاف فى مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين .
تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد — القاهرة د . ت

٢ — **أيوب (الدكتور عبد الرحمن) :**

— البناء الصرفى للأسماء والأفعال فى العربية .
(بحث نوقش بقسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة الكويت فى ١٩/٥/١٩٨٠ م ونشر بعد ذلك فى مجلة الدراسات العربية والانسانية ربيع ١٩٨٢) .

٣ — **ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى) :**

— قواعـــد الشـــعر .
(تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي — دار احياء الكتب العربية — القاهرة ١٩٤٨ م) .

٤ — **الجرجانى (عبد القادر) :**

— دلائل الاعجاز .
(طبعة محمد رشيد رضا — المنار — دار مصر ١٣٥٧ هـ) .

٥ — **ابن جنى (أبو الفتح عثمان) :**

— الخصائص (تحقيق محمد على النجار) — دار الكتب المصرية ١٩٥٥ م) .
— المحتسب فى تبيين شواذ القراءات والايضاح عنها .
(تحقيق الأستاذ على النجدى ناصف و د. عبد الفتاح شلبى — المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ١٩٦٩) .

٦ — **جورجان (بيير) :**

— محاولة لتحليل البناء الشعرى عند نزار قبانى .
(البيان — اكتوبر ١٩٧٧ ترجمة احمد درويش) .

٧ — **الربيعى (الدكتور محمود) :**

— حاضر النقد الأدبى « ترجمة » .
دار المعارف ١٩٧٥ م .

— قراءة الرواية .
دار المعارف ١٩٧٤ م .
— مقالات نقدية .
مكتبة الشباب — القاهرة ١٩٧٨ م .

٨ — **Robert (Paul),**

Modern Grammar (New York, 1968).

٩ — **السياب (بدر شاكر) :**
— ديوان انشودة المطـــر .

١٠ — **سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان) :**
— الكتاب .
(تحقيق عبد السلام هارون — دار القلم ١٩٦٦ وما بعدها) .

١١ — **السيد (الدكتور عبد الرحمن) :**
— مدرسة البصرة النحوية .
توزيع دار المعارف — الطبعة الأولى .

١٢ — **ابن الشجرى (هبة الله ابو السعادات) :**
— مختارات شعراء العرب .
(تحقيق محمد على البجاوى — دار نهضة مصر — القاهرة
د . ت) .

١٣ — **عبد اللطيف (الدكتور محمد حماسة) :**
— الضرورة الشعرية فى النحو العربى .
مكتبة دار العلوم — القاهرة ١٩٧٩ م.

١٤ — **فضـــل (الدكتور صلاح) :**
— نظرية البنائية فى النقد الأدبى .
القاهرة ١٩٧٧ م .

١٥ — **القزوينى (الخطيب) :**
— الايضاح فى علوم البلاغة .
(بشرح وتحقيق محمد عبد المنعم خفاجى — بيروت ١٩٧٥
الطبعة الرابعة) .

١٦ — مندور (الدكتور محمد) :

— فى الأدب والنقد .
دار نهضة مصر للطبع والنشر — القاهرة د . ت

١٧ — الملائكة (نازك) :

— قضايا الشعر المعاصر .
بيروت — الطبعة الثانية .

١٨ — ناصف (على النجدى) :

— سيبويه امام النحاة .
عالم الكتب — القاهرة — د . ت

١٩ — ناصف (الدكتور مصطفى) :

— قراءة ثانية لشعرنا القديم .
منشورات الجامعة الليبية — كلية الآداب د . ت
— مشكلة المعنى فى النقد الحديث .
مكتبة الشباب — القاهرة ١٩٧٠ .
— دراسة الأدب العربى .
الدار القومية للطباعة والنشر د . ت .

الواقعيّة ماهي ؟

دراسة تطبيقيّة لقصص المدرسة الحديثة

أ ٠ د ٠ حمــدى السكوت

يقصــد بهذه المدرسة عادة عدد من كتاب القصة القصيرة من أبرزهم محمد تيمور ومحمود تيمور ومحمود طاهر لاشين ويحيى حقى وعيسى عبيد وشحاتة عبيد وغيرهم ، وهم الكتاب الذين ظهروا قبيل ثورة ١٩١٩ وفى أعقابها والذين انفرط عقــدهم كمدرسة منذ أوائل الثلاثينيات بعد أن تم على أيديهم فى وقت واحــد ظهور القصة القصيرة المصرية بمعناها الحقيقى من جهــة ، وبلوغها مكانة لم يتح لها منذ ذلك التاريخ أن تستردها من جهــة أخرى ، اذ الواقع أن فترة العشرينيات من هــذا القــرن كانت الفترة الذهبية للقصــة القصيرة دون منازع ٠ ويكفى أن نذكر انه منــذ سنة ١٩١٣ وهى السنة التى ظهرت فيها رواية « زينب » للدكتور هيكل [١] وحتى ســنة ١٩٣١ وهى السنة التى ظهــرت فيها رواية المازنى الأولى « ابراهيم الكاتب » لم تظهر سوى رواية واحــدة ومسرحية واحــدة ذواتى أهمية نسبية وهما رواية « ابنة المملوك » (١٩٢٦) لمحمد فريد أبو حــديد ، ومسرحية « مصرع كليوباترا » (١٩٢٧) لأحمــد شوقى ، فى الوقت الذى كانت القصص القصــيرة يتوالى صــدورها بل ويترجم الكثير منها الى اللغــات الأوربية المختلفة [٢] ٠

(١) هيكل نفسه قرر فى مقدمة الطبعة الثانية للرواية (ص ٣) أنها طبعت للمرة الاولى فى سنة ١٩١٤ وسار وراءه معظم الدارسين ولكن الحقيقة أنهــا ظهرت فى سنة ١٩١٣ ارجع الى صحيفة الجريدة عدد ١٨ سبتمبر سنة ١٩١٣ ففيه مقال نقدى للرواية يوضح أنها ظهرت قبيل صيف ذلك العام ٠ وارجع كذلك الى مجلة البيان عدد أول ذى القعدة ١٣٣١ هـ وهو يوافق ٢ أكتوبر ١٩١٣ وفيه تقريظ للرواية وهكذا فزينب لم تظهر فى سنة ١٩١٤ كما قرر هيكل ولا فى سنة ١٩١٢ كما قرر بعض الباحثين ٠

(٢) انظــر مقال نفيل باربر (Nevill Barbour « عودة الروح » (رواية مصرية) ١٩٦٦ (Islamic Culture, Vol. 9, 1933, p. 489.)

أما بعد العشرينيات فقـد بدأت الأشكال الأخرى فى مزاحمة القصة القصيرة مكانتها واقصائها عنها • ففى سنة ١٩٣١ ظهرت رواية المـازنى « ابراهيم الكاتب » وفى سنتى ١٩٣١ و ١٩٣٢ ظهرت مسرحيات « قمبيز » و « أميرة الاندلس » و « على بك الكبير » و « عنترة » لشوقى كما شكلت جماعة أبوللو — التى أضافت الى تراثنا الشعرى نصـيبا ليس بالقليل فى سنة ١٩٣٢ وفى نفس السنة (١٩٣٢) [٣] ظهرت الطبعة الأولى لرواية الحـكيم « عودة الروح » لتتوالى رواياته ومسرحياته بعد ذلك • ويبدو أن نجاح « عودة الروح » قـد شجع عددا من الكتاب — ومن بينهم كتاب القصـة القصيرة أنفسهم — على كتابة الرواية • ففى سنة ١٩٣٤ نجـد أن محمود تيمور ينشر رواية « الاطـلال » لتتبع بعـدد من الروايات • كما نجـد أن محمود طاهر لاشـين ينشر فى نفس العـام (١٩٣٤) روايته الوحيـدة « حـواء بلا آدم » — ولا تنتهى فتـرة الثلاثينيات الا وقد انضم الى ركب الرواية كل من العقاد وطـه حسين ونجيب محفوظ وغـيرهم •

وقـد قوبل هـذا الازدهار الكبير فى موقف الرواية بانحسار شديد عن كتابة القصـة القصيرة • فقـد توقف عـدد من أعضـاء مدرسـة محمد تيمور نفسـها عن الكتابة اما بالموت المبـكر كما حـدث لكل من محمد تيمور وعيسى عبيـد واما للشعور بالاهمال وعدم التقدير كما حدث لشحاتة عبيـد ومحمود طاهر لاشين واما للانصراف لأوجه نشاط فكرية أخرى كما حـدث بالنسبة للدكتور حسين فوزى وآخرين •

وهـكذا قـدر للقصة القصيرة أن تخلى مكانها للاشكال الأدبيـة الأخرى وبخاصة للرواية • ومن الواضح طبعا أن هـذا لا يعنى أن نوعية

---

(٣) الفكرة السائدة أن « عودة الروح » ظهرت فى سنة ١٩٣٣ ولكن هذا غير صحيح — انظر عايدة نصير « الكتب العربية التى نشرت فى الجمهـورية العربية المتحدة « مصر » بين عامين ١٩٢٦/١٩٤٠) ط ١ ص ١٩٧ •

القصـــة القصيرة قــد تدهورت • بل على العكس من ذلك لقد حققت تقدما فنيا كبيرا على أيدى يحيى حقى ويوسف ادريس وآخرين •

بعــد هذه المقدمة الموجزة عن هــذه المدرسة نعود الى موضوعنا الأصلى وهو مناقشة مدى امكانية وصــف أعمال أعضاء هــذه المدرسة بالواقعية ، ذلك الوصف الذى أعلن عنه عــدد من هؤلاء الأعضـــاء فى مقدمات قصصهم • ودرج عليه كل من كتب عن القصـــة القصيرة تقريبا ، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة •

ولنبدأ أولا بتوضـــيح معنى هـذا المصطلح الأدبى « الواقعية » لأنه — فيما يبدو — لم يكن واضحا فى أذهان الكثير من قرائنا ، بل وبعض كبار نقادنا حتى وقت قريب جــدا • فالدكتــور محمد مندور — الذى يعــد كتابه « فى الميــزان الجــديد » من خير ما أنتج من نقــد عربى فى هــذا القرن بلا جــدال — يقرر مثلا ان رواية « نداء المجهــول » للأستاذ محمود تيمور « نموذج دقيق للأدب الواقعى » مع أن من الواضح أن هــذه الرواية بعيدة كل البعد عن الكتابة الواقعية ، واذا كان هــذا الكلام قــد كتب فى سنة ١٩٤٤ فاننا نجــد فى كتاب الدكتور على الراعى « دراسات فى الرواية المصرية » الذى نشر فى ســنة ١٩٦٤ تعليقا للمؤلف ، على معالجة الدكتور منــدور لرواية طه حسين « دعاء الكروان » يتضح منه أن هــذا المصطلح لم يكن محددا تماما حتى هــذا التاريخ المتأخر ، وعــدم التحديد هــذا يرجع الى اختلاط المفهومين الثانى والثالث للواقعية على النحو الذى سنورده فى هــذا المقال •

ما هى الواقعية اذن ؟ أو ما الذى نقصــده بالتحــديد عندما نصف عملا أدبيا بأنه واقعى ؟

عندما تطلق هــذه الكلمة فى الحقل الأدبى فانها تعنى عادة واحــدا من أمور ثلاثة :

١ــ **الأمر الأول** : وهو لا يهمنا كثــيرا هنا ، الحركة الأدبية التى ظهرت فى أوربا فى الثلث الثانى من القرن التاسع عشر والتى ساعد على ظهورها عوامل مختلفة من بينها التيارات الفلسفية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت والتى أولت اهتاما كبيرا للمجتمع والبيئة وتأثيرهما القوى على الفرد • ويعتبر كونت Comte بفلسفته الوضعية التى أولت أهمية كبيرة لعــلم الاجتماع ، وفيرباخ Feuerbach بنقــده الانثروبولوجى للأديان ، ذلك النقــد الذى فصــم كل رابطة للانسان بعالم الخلود ، ولم يترك له شيئا يستند اليه سوى بيئته أو هــذا العالم كما هو ، يعتبر هــذان المفكران من أشد الفلاسفة أهمية فى هــذا الصدد • كذلك أوحى اختراع داجير Daguerre للتصوير الفوتوغرافى فى سنة ١٨٣٩ الى الفنان بأن يتبنى أسلوبا أكثر دقــة وأشد تمثيلا للواقع والتصاقا به • هــذا الى تقــدم العــلم الذى ساعد على تفسير كثــير من المشاكل التى لم تكن تجــد حلا حتى ذلك الوقت •

وكان من جراء ذلك وغيره أن أخــذ الفنــان يهتم ببيئته وأصــبح أمينا فى تصوير موضوعاته واقترب بأسلوبه من الواقع اقترابا كبــيرا وظهرت فى ميــدان الأدب بعض الأعمال التى لم تكن خالصــة للخيال والتأملات والأحــلام وحــدها وانما أولت اهتماما كبيرا للواقع كما فى سلسلة قصص **الكوميديا الانســانية** لبلزاك مثــلا وبعض أعمال ديكنز ، ولا تكاد خمسينيات القرن الماضى تنتهى حتى تكون رواية فلوبير الكبيرة « **مدام بوفارى** » قــد ظهرت ، وهى الرواية التى تعتبر بحق أول عمــل يثبت أقــدام هــذه الحركة الجــديدة بل ويضمن لها السيادة فى أوربا حتى سنة ١٨٨٠ تقريبا •

ولن نتوســع فى الحــديث عن الواقعية بهــذا المعنى فنتتبع خط التطور الذى سلكته هــذه الحركة الأدبية فى الأقطار الأوربية المختلفة ، أو نعرض « **للواقعيات** » الفرعيــة التى انبثقت عن هــذه الحركة الأم كالواقعية النفسية مثلا التى بدأها دستوفسكى وثبتتها اكتشافات فرويد

أو واقعية « الحياة المبتذلة » التى مارسها هولز Howells أمريكا ، أو الواقعية الاشتراكية التى تطالب بأن تكون وظيفة الفنان الرئيسية هى تطوير المجتمع الاشتراكى وتنعى على الواقعية الغربية اتجاهها النقدى المحض نحو المجتمع وعدم ايجابيتها — أقول لن نتوسع فى شرح مصطلح الواقعية بهذا المعنى لأن ذلك لن يفيدنا كثيرا فيما نحن بصدده الآن .

٢ — **أما الأمر الثانى** : الذى قد تعنيه كلمة « الواقعية » حين تطلق فى مجال الدراسة الأدبية فهو استخدام التفاصيل الكثيرة المنتزعة من الحياة العادية ومن التجارب العامة المألوفة للناس جميعا بغرض ابراز صفة ما أو موقف ما أو بيئة ما فى شكل مادى محسوس وحيوى . ويطلق لويس على هذا النوع اسم « واقعية العرض »[(٤)] .

والواقعية بهذا المعنى مفهوم قد طبق فى كل مراحل التاريخ الأدبى واستخدام بصفة خاصة فيما يلى :

(أ) عند وصف الطبقات الدنيا فى الأعمال الكوميدية . ولعل من خير أمثلة ذلك فى أدبنا العربى ما تضمنته « المقامة المضيرية » لبديع الزمان الهمذانى من لمسات واقعية تصور فى حيوية بالغة رجلا محدث النعمة ثرثارا .

(ب) كذلك استخدمت — وتستخدم — هذه التفاصيل الواقعية فى ابراز « اللون المحلى » لبيئة ما ولن نتعرض هنا لتكنيك اللون المحلى هذا وانما نكتفى بالاشارة الى أنه فكرة رومانتيكية لا واقعية[(٥)] والى

(٤) C. S. Lewis. An Experiment in Criticism. Combridge. 1961, p. 57.

(٥) انظر : J. Shipley, Dictionary of World literary Terms, London, 1955, p. 362.

أن نظرة كاتب اللون المحلى عادة تشبه نظرة السائح الذى يتجول فى بلد غريب ، فهو لا ينفذ الى أعماق هـذا البلد فى العادة وانما هو يلاحظ أو يدون الأشياء الخارجية والسطحية فقط فى الغالب .

(جـ) وأخيرا فان هذه التفاصيل أو اللمسات الواقعية قد استخدمت — وتستخدم — فى عرض الأشياء غير المحتملة أو حتى غير الممكنة لكى تبرز أمامنا فى صورة حية ملموسة . ومن أمثـلة ذلك مثلا حك « الخبازين من الجن للعجين من أظافرهم » أو « تشمم الغول لكديتى الحشيش البارزتين من شق فى وسط الصخرة » أو الكثير من التفاصيل الواردة فى ألف ليلة وليـلة عنـدنا .

وواضح أن هـذا النوع من الواقعية ، بصـوره المختلفة ، ليس هو ما نقصـده حين نصف عمـلا ما بالواقعية ، اذ أن هـذا النـوع بكل استخداماته قـد وجـد قبل وجود المذهب الواقعى بسـنين طويلة ومن الواضح كذلك أن الواقعية بهذا المعنى توجـد فى الحكايات كما توجـد فى العمل الخيالى ، كما توجـد فى العمل الرومانتيكى ، كما توجـد فى العمل الواقعى . ومع ذلك فكثيرا ما ينخـدع بعض القراء أو النقاد بهذه التفاصيل المستمدة من الواقع فيحـكم على عمل غير واقعى بأنه واقعى لمجرد وجود هـذه التفاصيل به . ولعل هـذا هو ما أدى الى الحكم بأن « نداء المجهول » رواية واقعية .

٣ — أما المعنى الثالث والأخير للواقعية فيقصد به أن يكون الهيكل العام للعمل — الحكاية مثـلا فى الرواية أو المسرحية أو القصة القصيرة — شيئا عاديا « محتمل » الحـدوث بل كثير الحـدوث ، وان يتوخى الكاتب الأمانة فى عرض الحقيقة العارية والصريحة للطبيعة البشرية كما هى ، وأن تكون الشخصيات ، والأحـداث التى يجابهونها ، والمواقف التى تحيط بهم كلها طبيعية وعادية . كما أن التصرفات التى تصدر عنهم ينبغى أن تكون متوقعة من أناس فى مثل ظروفهم ومستوياتهم الاجتماعية والثقافية . فاذا حـدث وعالج الكاتب الواقعى شخصية شاذة مثلا فانه عادة ينتقى

من المواقف والأحـداث والظروف الطبيعية والمنتزعة من واقع الحيـاة ما يبرر حدوث هـذا الشذوذ بطريقة مقنعة وخالية من المبالغات ومشابهة لما يحـدث فى الواقع • وعلى كل حال فمعالجة المواقف غير العادية أو غير الشائعة ليست فى العادة هـدف الكاتب الواقعى • وكما يقرر جورج بكر G. Becker فان « أكثر الأشياء واقعية هو ما يجربه أضخم عدد من الناس •• والكاتب الواقعى حـذر دائما من ناحية الحقائق الشاذة حتى ولو شهدت بصـحة وقوعها الصحيفة اليومية •• وهو قـد يلجـأ الى دراسـة حالة شـاذة ولكن بصره بصـفة عامة مثبت عـلى المعيـار الاحصـائى »(٦) •

وبديهى ان هـذا النوع الأخير فقط هو الذى يحـدد فى حسم ما اذا كان عمل أدبى ما واقعيا أم لا • سواء توفرت فى هـذا العمل التفاصيل أو اللمسات الواقعية التى تحـدثنا عنها فى النوع السابق • كما هو الحال فى الكثير من أعمال نجيب محفوظ مثلا ، أم لم تتحقق كما هو الحال فى رواية « سارة » للعقاد مثلا وهى الرواية التى تخلو أو تكاد من التفاصيل السابقة ، ومع ذلك فلا يشك أحـد فى واقعيتها ، لأن الهيكل العام ، أو الحكاية ، فيها عادية محتملة الوقوع بل ربما تكون قد حدثت فعلا •

بعد هـذا التحـديد الموجز للعمل الواقعى ننتقل الآن الى مدرسة محمد تيمور لنرى هل ينطبق هـذا التحديد على أعمال أعضائها أم لا •

ان استعراضا سريعا للأعمال التى كتبها محمد تيمور نفسه والتى تتناول عادة على انها قصصه القصيرة يكشف عن أن عـددا من هـذه الأعمال عبارة عن لوحات تنقصها الحادثة والحركة والتطور الدرامى ، ومن ثم فينتفى الحـكم عليها بالواقعية أو غير الواقعية لأن مثل هـذا

---

(٦) George J. Becker, Realism : an essay in definition, Mod. Lang. Quarterly, Vol. 10, 1944, pp. 185 - 7.

الحـكم عادة يتطلب بناء دراميا للحـدث يمكن الحـكم معه بأن هذا النمو طبيعى وعادى أو شاذ وخارج عن المألوف •

أما التفاصيل الواقعية الموجودة بهـذه اللوحات فقد رأينا انها ليست العامل الحاسم فى الحـكم على العمل بالواقعية ، وعلى أنها قـد توجد فى العمل الخيالى كما توجـد فى العمل الواقعى • ومن هـذه اللوحات مثلا قصـة « حفلة طرب » التى لا تقـدم لنا سوى وصف خارجى لاحدى المغنيات وأعضاء فرقتها الثمانية واحدا بعد الآخر ، ثم تنتهى القصـة بانتهاء الوصف • كذلك فان قصـة « فى القطار » أيضا من هـذا النوع ، فهى لا تعدو أن تقـدم لنـا موقفا واحـدا يعبر فيه عدد من الأفراد بطريقة مباشرة عن رأيهم فى تربية الفلاح • وربما كان من هـذا النوع أيضا قصة « بيت الكرم » التى تصور لنا بطريقة لا تخـلو من المبالغة وصفا لوارث أخرق فى أحـد مجالس شربه مع عدد من الطفيليين • فاذا ما انتقلنا الى القصص الثلاث الباقية (هناك قصة رابعة لموباسان مصرها محمد تيمور ، ولذا فهى لا تعنينا هنـا) فسنجـد أنفسـنا أمام حادثة نادرة الوقوع ، كعشق تلك المربية الكهلة للطفل الذى كانت له بمثابة الأم ثم صـار الآن شابا فمارست معه نشاطا جنسيا ، وبخاصة وأن المؤلف لم يتعرض لما كان كان يدور فى رأس هـذه المربية حتى قادها بالتدريج الى أن تصبح فى هـذا الموقف وانما اكتفى بتلخيص الموقف على هـذا النحو « لقد كان طفلا جميلا فكانت تحبه مربيته كأم حنون والآن صار شابا جميلا فأحبته مربيته كعشيقة ضرم الحب أنفاسها » •

ومن القصص التى لا يمكن أن تعتبر واقعية بالمعنى الذى أسلفناه كذلك قصـة « عطفة الـ •• منزل رقم ٢٢ » وتتلخص فى أن موظفين أحدهما عزب والآخر متزوج يمرحان وراء الخمر والنساء كل ليلة حتى الفجـر • وذات يوم يلقى الزوج على صديقه درسا فى خيانة النساء جميعا ويغريه بصـفة خاصة بذوات الازار البلدى بعد أن يطمئنه على أن زوجته هو فى مأمن من أى خيانة لأنها دائما فى حراسة أمه •

وفى نفس هــذا اليوم ينتظر الموظف العزب صديقه فلا يحضر • فيتسلى بملاحظة الناس فى الشوارع ويقع بصره على امرأة ترتدى ازارا بلديا فيتذكر نصيحة صديقه فى الصباح فيلاحق المرأة وينجح فى قضــاء وقت عابث معها ليكتشف فى النهاية انها لم تكن سوى زوجة صــديقه •

وواضح ان هــذا العمل أقرب الى النادرة الطريفة منه الى القصة الواقعية بالمعنى الذى قدمناه •

وتبقى بعد ذلك قصــة واحــدة من قصص المجموعة هى التى يمكن ، بشىء من التسامح ، أن تدخل فى باب القصص الواقعى • وهى قصــة « صفارة العيــد » التى تحكى قصة طفل فقير يتيم فى العيد مع أصدقائه من الأطفال الموسرين الذين يرتدى كل منهم ثوبا جــديدا ويشترى صفارة وبعض الحــلوى • أما « على » فلا يستطيع شــيئا من ذلك • وبعــد فترة يتصارع « على » مع طفل كان قــد راهنه على أن يحصل « على » على صفارة الطفل ان فاز ، وعلى أن يصفعه خصمه على وجهه ان هزم ، بما انه لا يمتلك صــفارة • ويتغلب « على » على خصمه لأنه كان يدافع عن شرفه على حين كان الآخر يدافع عن صفارته • ثم يأخــذ « عــلى » الصفارة ويضعها فى فمه كما يضــع الظمآن حافة الكأس المثلج بين شفتيه وكأنه امتلك العالم بأجمعه » •

تلك هى القصــة الوحيدة — فى رأيى — التى يمكن أن نعتبرها عملا واقعيا اذ هى تخلو من المصادفات وتحــكى حــدثا عاديا ، وان كان المؤلف قــد أبى الا أن يختمها ختاما عاطفيا • فالاطفال بعد فترة يسخرون من « عــلى » لأنه ينفخ فى صفارة لم يشترها بماله فيلقى « على » بها فى وجوههم ويتركهم حتى يصل وحيدا الى شجرة كبيرة يستند اليها ويبكى صائحا « أماه أماه أبتاه » على حين كانت الأطفال تغنى فى الشارع الكبير • ثم يفيق بعــد هنيهة ليجــد كلبا « جالسا عند رأسه يلحس دموعه بلسانه الظامىء » وكان « عــلى » قــد أحسن الى هذا الكلب من قبل •

على كل حال فهذا هو موقف محمد تيمور زعيم هــذه المدرسة • فما هو موقف باقى الأعضـــاء ؟ •

من الواضح ان المجال لن يتسع هنا لتتبع كل أعمال هــذه المدرسة ولذا فسأكتفى باستعراض هــذه الأمثــلة من مجموعة « يحــكى أن » للأستاذ محمود طاهر لاشين — وقــد أخذتها بطريقة عفوية محض — ثم أحيل القارىء الى باقى مجموعات أعضاء هــذه المدرسة ليرى بنفســه أن مثل هــذه الأمثلة التى سأذكرها الآن شائع ذائع فى كل المجموعات تقريبــا •

ونحن نلتقى فى أول مجموعة « يحكى أن » بهذه الحيلة التى تشبه حيل ألف ليلة وليلة — حين يعود الزوج مبروك الى بيته بعــد منتصف الليل فلا تفتح له زوجته (لأن معها عشيقها) وانما تتظاهر هى وخادمتها بالاعتقاد بأن الطارق هو العشيق نفسه وليس الزوج ، ولذا فلن يفتحــا له البــاب •

كذلك نلتقى برجل يتزوج من امرأة جاهــلة مبذرة طمعا فى ثروة أبيها المريض ، ولكن هــذا المريض لا يموت • وييأس الزوج بعد أعوام خمسة ويطلق الزوجة ولكنه يفاجأ — بعد الطــلاق بساعات — بوفاة الأب فى حادث تصادم ! •

ونلتقى أيضا بابن يكتشف ان أمه قــد ربته هــذه التربية الفاضلة بمــال اكتسبته بالتفريط فى شرفها •

كما نلتقى بأرملة عجوز تتزوج من شاب يبيع أرضها ويبدد ثروتها •

وأخيرا فاننا نتلقى بقسيس يرتكب الفحشاء مع ابنة خادم الكنيسة على حين ينتقم هــذا الخادم بسرقة نبيذ الكنيسة المقدس •

وأنا لا أقول ان مثل هــذه الموضوعات مستحيلة الحــدوث • بل قد

تحـــدث فعلا فى عالم الواقع • ولكنها تحـــدث مرة فى العمر مثلا أو مرتين على الأكثر أى أنها شىء نادر وغير عادى • وقـــد سبق ان رأينا ان الكاتب الواقعى عادة يهتم بالعادى والمألوف •

وقصـــة القسيس هـــذه يتناقلها الناس على انها نكتة وهى من هذه الزاوية تذكرنا بنكتة أخرى ضمنها شحاتة عبيد مجموعته الوحيدة « درس مؤلم » وهى نكتة أو قصـــة « مبروك يا أم أحمد » وتتلخص فى أن شابا تزوج أرملة عجوزا عن طريق الخاطبة التى أوهمته بانها صغيرة وجميلة • وفى يوم الزفاف جلس الزوج الى جوار زوجتـــه التى أخـــذت تتلقى التاهنى من صديقاتها مرددات عبارة « مبروك يا أم أحمـــد » • فانتظر الزوج حتى أنتهين جميعـــا ثم انصرفن فوقف بدوره ليقول هو الآخـــر « مبروك يا أم أحمد » وينصرف !

مثل هـــذه الحكايات أو المواقف غير العادية تشيع بكثرة فى أعمال أعضاء هـــذه المدرسة (فى تلك الفترة الزمنية المحـــددة ، أى قبيل وأثناء العشرينات) • ولذا فنحن نتردد كثيرا قبل أن نسمى هـــذه المدرســـة بالمدرسة الواقعية للقصـــة القصيرة كما فعل البعض • وان كان هـــذا لا يمنعنا من أن نقرر أن هناك بعض القصص المتناثرة فى انتاج كل عضو من أعضاء هـــذه المدرسة يمكن أن ينطبق عليها تعريف الواقعية بالمعنى الذى قـــدمناه •

ولذا فنحن نميل الى القول بأن أعضاء هـــذه المدرسة كانوا يمثلون « مرحلة انتقالية » فى تاريخ التطور القصصى فى مصر بوجه عام • انهم لم يكتبوا أعمالا رومانتيكية توغل فى الخيال وتركز على العواطف وتهتم بالمثاليات ، كما كان المنفلوطى يفعل ، ولكنهم اهتموا بقضـــايا مجتمعهم ومشـــكلاته فحققوا بذلك بعدا اجتماعيا يمنح أعمـــالهم صـــفة القصص الاجتماعى ، وان لم يكتبوا أعمالا تسيطر عليها موضوعية الكاتب الواقعى وتتناول التجارب التى يمر بها سواد الناس وجمهرتهم كما هو الحال فى الكثير من أعمال نجيب محفوظ مثلا •

وليس معنى عــدم اعتبار الكثير جدا من أعمال أعضاء هذه المدرسة قصصا واقعية انها لم تكن قصصا جيــدة أو ان كتابها لم يكن لهم تأثير كبير فى تطور فن القصة القصيرة فى الأدب العربى • فعلى العكس من ذلك — وكما ذكرت فى صــدر هــذا المقال — لقد طفرت هذه المدرســة بالقصــة القصيرة طفرة كبيرة ، وأتاحت لها مكانة لم تستطع حتى الآن أن تستردها • واذا كان لنا أن نقول ان العصر الذهبى للقصــة القصيرة فى أمريكا هو عصر ادجار الآن بو ، وفى فرنسا هو عصر موباسان ، وفى روسيا هو عصر تسيكوف ، فان العصر الذهبى للقصــة القصيرة فى مصر كان — دون جدال — عصر محمد تيمور وزملائه •

قضية التأثير العربى

على شعراء التروبادور

د • أحمد درويش

هنالك افتراض علمى شائع ، وقوى الأدلة لدى علماء الأدب المقارن ، يقول بوجود تأثير رئيسى وافـد من الشعر العربى ، على حركة شعراء التروبادور ، التى ظهرت فى أوروبا خـلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر •

ومنذ طرح العلامة ج•م• باربيير هـذا الفرض فى نهاية القرن السادس عشر ، ودعمته وقوته دراسات الباحث الأسبانى ج • اندرى فى نهاية القرن الثامن عشر ، وأدلة صحته تزداد يوما بعد يوم •

ويهتم العلماء الأوروبيون على نحو خاص بهذه المقولة لانها تمثل لديهم نقطة ذات أهمية خاصة فى تاريخ نشـأة الفكر والأدب الأوروبى الحـديث ، ذلك أن حركة شعراء التروبادور لا تقتصر أهميتها على كونها حركة شعرية شديدة الشيوع خلال القرنين الثانى والثالث عشر فى أسبانيا وفرنسا وايطاليا وانجلترا وألمانيـا ، وانما هى كذلك مظهر من أهم مظاهر التفكير فى العصـور الوسطى ، حيث كان قلة من القساوسة ، هم الذين يحملون وحـدهم أقلاما تبث للناس فكرة من هنا أو من هناك •

فى ذلك العصر ، عصر ما قبل فلاسفة النهضـة ومفكريها وكتابها ، كان شعراء التروبادور يحملون للقارئ والمستمع الأوروبى فكرة جديدة سامية عن الحب والمرأة • لكن ما يزيد من قيمة وأهمية هـذه الحركة لدى المفكرين الأوروبيين أنها كتبت ودونت باللغات الأوروبية الدارجة ، ومعلوم أنه حتى هـذه الفترة كانت اللاتينية هى اللغة التى يكتب بها ، بحسبانها لغة شبه دينية • وما دام تداول اللاتينية محدودا فى الأوساط الكنيسية

والأوساط القريبة منها ، فقد كان انتشار القراءة بدوره محدودا ، ولكن منذ استطاع الأوروبيون تحطيم هـذا الحاجز ، والكتابة باللغات المحلية التى سادت حتى اليوم ، الفرنسية والانجليزية والألمانية والايطالية ... الخ ، منذ ذلك الحين اتسعت قاعدة من يقرأون ومن يكتبون ، وبالتالى زاد جمهور المثقفين والمفكرين ، وعدت هـذه الظاهرة واحـدة من أهم الظواهر التى حملت النهضة الى أوروبا . وفى هـذا المجال تأتى أهمية شـعر التروبادور باعتباره أول انتاج أدبى يدون باللغـات الحـديثة الأوروبيـة .

وكلمة « التروبادور » التى تحمل عنوان الحركة ، قادمة ، فى رأى بعض الدارسين ، من الكلمة العربية « طرب » التى كان يشيع استعمالها بمعنى الغناء فى الأندلس ، ثم أضيف للكلمة اللازمة اللاتينية التى تشكل اسم الفاعل ، فأصبحت الكلمة تعنى « المغنى » شعرا ، وقـد يؤيد ذلك التفسير أن جزءا من نتاج هـذه الحركة كان يغنى على يد الشـعراء الجوالين الذين يطلق عليهم « التروفير » أو « الجونجلير » وهؤلاء كانوا يقومون بدور المسلى والنديم فى قصـور الأغنياء ، ويدور المغنى الجوال فى شوارع المدن ، بثا للمتعة وبحثا عن العطاء . وهناك لون آخـر من هؤلاء الشعراء ، هم الذين يحملون كلمة « التروبادور » بالمعنى الدقيق للمصطلح . وهم لم يكونوا مغنين ، بل على العكس ، كان منهم أمراء ، أشهرهم جيوم التاسع أمير مدينة « بواتييه » الواقعة فى جنوب فرنسا .

غير أن هؤلاء جميعا يتفقون فى طبيعة شعورهم ، وذلك انهم جميعا يغنون لونا من الحب واحـدا وهو الذى ينشد ارضاء المرأة على نحـو خاص ، وهو ملىء باجلالها وتقديرها ويخضـع الفارس القوى أمـام محبوبته خضوعا لا ينتقص من فروسيته بقـدر ما يكملها . وهم جميعا ينشدون لونا من المتعة ينبعث من الحرمان أكثر مما ينبعث من الاتصال ، ويظل المحبوب ، رغم الحرمان ، وفيا . وهذا اللون من الحب والمتعة ، لم يكن معروفا من قبل فى تقاليد الفكر اللاتينى ، وانما كان شائعا فى تقاليد الفكر العربى .

كانت فكرة « الحب العـذرى » قد نضجت على نحو قوى بعـد انتشار الاسلام وظهرت فى جزيرة العرب نماذج لشعراء ، وقعوا فى هوى محبوباتهم ، وفاض لسانهم بالحب شعرا ، فأصبحت المحبوبة — على عادة العرب الأقدمين — محرمة عليهم ، فما كان يسمح بزواج المرأة ممن قال فيها شعرا ، لكن هؤلاء الشعراء ظلوا رغم الحرمان أوفياء ، وبقوا عـلى ولائهم دون أمل حتى ماتوا ، وكان من أقـوى هـذه النماذج وأشهرها ، قيس ابن الملوح « مجنون ليلى » ، وجميل بثينة ، وكثير عزة ، وغيرهم ممن ازدهر بهم تاريخ الأدب الأموى على نحو خاص .

وامتزجت هـذه الفكرة بروح الحضارة الاسلامية التى كانت تنمو فروعها فى كل اتجاه ، وتمثلت آنا فى فكرة المتصوفة وعشـاق الحضرة الالهية ، وحمل الشعر العربى القـديم نماذج من حب الله والفناء فيه ، وكانت « رابعـة » واحدة من أشهر الشادين به ، ولم يكن هـذا النمط بعيد الصـلة عن بذور فكرة الحب العـذرى الأولى ، وليس عجيبا فى هـذا المجال أن نجد اسم ليلى ، البطلة الأولى فى قضية الحب العذرى ، يستعمل رمزا للذات الالهية فى أشعار عشاق المتصـوفة .

وأسهمت الفلسـفة الاسـلامية بمعناها العام فى تأصـيل الفكرة وتعميقها . وجاء ابن أبى داود الظاهرى ، الفقيه الكبير ، وعلم مذهب الظاهرية البارز ، جاء هـذا الفقيه فى القرن التاسع الميلادى ، قبل نحو ثلاثة قرون من ظهور حركة التروبادور ، ليكتب أول كتاب عن فن الحب تحت عنوان « الزهرة » .

عبر هـذا التفكير البحر مع العرب الى شبه جزيرة ايبريا ، حين أقاموا دولتهم التى قـدر لها أن تترك تأثـيرا واضـحا على التفكـير الأوروبى عامة ، وعلى تفكير الشعوب اللاتينية خاصـة ، ذلك التأثير الذى يقول عنه — فى مجال الفن — هنرى مارو : « ان التأثير العربى على حضارة الشعوب الرومانية ، لم يقف فقط عند حد الفنون الجميلة ، التى كان التأثر فيها واضحا ، وانما امتد كذلك الى الموسيقى والشعر » .

وكان ابن حزم الأندلسى ، قــد كتب فى القرن الحادى عشر كتابا فى فلســفة الحب ، مشــابها لكتاب ابن أبى داود الظاهرى ، عنــوانه « طوق الحمامة » وجسد هــذا الكتاب ، الذى لم يكن ظاهرة فردية ، فكرة الحب والفروسية ، التى كانت شائعة لدى المسلمين فى أسبانيا منذ عهد عبد الرحمن الثانى (٩١٢ — ٩٦١) وربما منذ عهــد الفتح الاسلامى للبــــلاد .

هذا اللون من التفكير ، وذلك اللون من الشعر الذى كان يعكسه ، لم يكونا بعيدين عن متناول مجتمع المسيحيين فى أسبانيا ، وجنوب فرنسا على نحو خاص ، فلقد كان امتزاج الجالية الاسلامية بالجالية المسيحية أقوى بكثير مما يتصوره المرء للوهلة الأولى ، كانت العربية لغة البلاد ولغة الأوساط الراقية ، فى كثير من امارات المسيحيين الأسبــان ، وكان الشعراء مسيحيين ومسلمين يلتقون فى بلاط الأمير ، ولقد كان بلاط الملك سانكو مثلا يضم ثلاثة عشر شاعرا عربيا ، واثنى عشر شاعرا مسيحيا ، وشاعرا يهوديا ، ولقد عثر على مخطوطة ترجع الى عصر الفونس العاشر ملك قسطلة ، وتوجــد بها لوحة تمثل التقاء شاعرين جوالين يغنيان معا على العود ، أحدهما عربى والآخر أوروبى ، بل أن كثــيرا من شــعراء أوروبا فى ذلك الوقت كانوا يجيدون نظــم الشعر العربى .

لقد كان وجود الوسط الثقافى العربى — اللاتينى المختلط فى هذه الفترة حقيقة تاريخية ، لذا كان عبور الفــكرة من جانب الى جانب عن طريق هــذا الوسط شديد الاحتمال ، خاصة اذا تشابهت الظواهر الفنية الناتجة فى الجانبين .

الى جانب هــذا المناخ الثقافى العام ، أتاحت الظروف للأمير الشاعر جيوم التاسع ، كونت بواتييه و فى الجنوب الفرنسى حيث استقر العرب نحو قرنين ، أتاحت الظروف لهذا الأمير أن يتصل اتصــالا وثيقا بالشعر

العربى سـواء فى الشرق أو الغرب • فقد رحل هـذا الأمير الى أسبانيا والأناضول ، واشترك فى الحروب الصليبية وأقام فترة فى الشام ، وعلى أثر عودته ، أخـذ ينشر لونا من الشعر غريبا على المذاق الأوروبى العام فى ذلك العصر ، ولكنه غير غريب على قارىء الشعر العربى ، ومن حسن الحظ أن سلم لنا من آثار جيوم التاسع تسع قصـائد ، تعـد البداية الحقيقية لشعر التروبادور •

ولا شك أن كون الشاعر أميرا ، دفع الآخرين الى تقليده ، وشجع من كان مترددا وأسهمت العوامل التاريخية المحلية ، فى شيوع هـذا اللون فى جنوب فرنسا فى هذه الفترة وحين قدر للأميرة الفرنسية « اليونور » أن تتزوج أحـد أمراء انجلترا حملت معها شعراء بلاطها من منشـدى التروبادور ، فنشروا بدورهم الفكرة فى انجلترا • ثم انتشرت الفكرة فى ألمانيـا وايطاليا وكانت من قبل قـد استقرت فى أسبانيا •

ان الملامح التى لا يخطئها الباحث ، والتى تشترك فيها قصـيدة التروبادور مع الشكل الموسيقى للموشحة الاندلسية ، ولقصيدة الزجل التى كانت شائعة فى ذلك العصر فى أسبانيا الاسلامية ، وكان يدخل فى بنائها الأساسى امتزاج اللغتـين العربية والأسـبانية المحلية التى كانت تسمى بالرومانثية ، هـذا التشابه فى الملامح يضيف بدوره بعدا جديدا ، ويعطى دليلا يدعم أدلة التشابه الأخرى فى مضـمون مفهوم الحب بين قصـيدة التروبادور وقصيدة الحب العذرى فى الأدب العربى فى المشرق والمغرب ، فاذا سـاند تلك المعطيات جميعـا حقائق الالتقاء التاريخى — والفكرى والثقافى التى ألمحنا اليها ، أصبحت فرضـية الأصـل العربى لحركة شعراء التروبادور قوية ومدعمة •

محتـــويات الكتاب

رقم الايداع ٤٨٠٧ لسنة ١٩٨٣

مطـــابع ســـجل العـــرب